19162.
B.III. 6.
~~10~~
9

GESCHICHTE

DER

NEUERN PHILOSOPHIE

VON

BACON VON VERULAM BIS BENEDICT SPINOZA.

Von

Dr. LUDWIG ANDREAS FEUERBACH,

PRIVATDOCENT DER PHILOSOPHIE.

ANSBACH 1833.

DRUCK UND VERLAG VON C. BRÜGEL.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die Geschichte der neuern Philosophie zu schreiben.

Hier folgt der erste Theil, der nur deſswegen nicht als erster auf dem Titel bezeichnet ist, weil jeder Theil als ein selbstständiges Ganzes behandelt werden soll. Als ein Zeichen von Unvollständigkeit wird es nicht angesehen werden, daſs Ed. Herbert, Henricus Morus, Henelme Digby etc. nicht in die Darstellung mit aufgenommen worden sind. Nach dem Plane des Werkes werden sie erst in dem nächsten Bande erscheinen.

Der Zweck, den sich der Verfasser vorsetzte, war, die, nach seiner Meinung, noch nicht genug entwickelten und erörterten Grundideen der wichtigsten philosophischen Systeme der neuern Zeit zu klarer Anschauung und Erkennt-

nifs zu bringen. Sein Zweck war daher nicht sowohl ein dramatischer, als vielmehr ein didaktischer. Defswegen hat er die äufsere Geschichte der Systeme, die Literatur, das Leben der Philosophen nur ganz kurz behandelt, und vielleicht manchen Fehler sich zu Schulden kommen lassen, den er ausserdem wohl hätte vermeiden können.

In Betreff Malebranche's hat er nur noch diese Bemerkung vorzubringen, dafs ihm über sein Leben keine andere Quelle zu Gebote stand, als Fontenelle: Eloges des Academiciens, und dafs die Ausgabe von seinem Hauptwerke: De la Recherche de la Verité, nach der hier citirt wird, die Septième Edition ist revûë et augmentée de plusieurs Eclaircissemens, à Paris. MDCCXXI. II. T.

Inhaltsverzeichniſs.

	Seite
Einleitung	1 — 31
Franz Bacon von Verulam . .	32 — 91
Thomas Hobbes	91 — 127
Peter Gassendi	127 — 150
Jacob Böhm	150 — 214
Cartesius	214 — 285
Arnold Geulinx	286 — 291
Malebranche	292 — 340
Spinoza	340 — 434

Verzeichniſs

der wichtigsten Druckfehler, die der geneigte Leser schon vor dem Lesen zu corrigiren ersucht wird.

Seite	30	Zeile	15	von oben statt ; setze,
—	33	—	4	v. u. st. Praide s. Praise
—	51	—	13	v. u. st. ihm s. ihn
—	96	—	4	v. o. st. ihm s. ihn
—	114	—	16	v. o. nach Willens s. ,
—	116	—	12	v. u. st. dem s. den
—	135	—	3	v. o. st. οὖδα s. οὖσα
—	144	—	7	v. o. st. richtigen s. richtiger
—	146	—	4	v. o. abergläubigste s. allergläubigste
—	153	—	10	v. o. nach Wesens s. , u. der
—	178	—	11	v. u. st. im s. in, st. Gegensatze s. Gegensätze
—	—	—	12	v. u. nach Bösen s. ,
—	179	—	5	v. o. nach Fürsichseins s. ,
—	195	—	16	v. o. st. des s. das
—	207	—	4	v. o. st. diesen s. dieser
—	217	—	2	v. u. st. Winde s. Winden
—	223	—	3	v. o. st. den s. dem
—	244	—	10	v. u. del. ausspricht
—	260	—	18	v. o. s. neque nach habet
—	271	—	12	v. u. st. deren s. denen
—	302	—	2	v. u. nach Esprit del. ,
—	336	—	13	nach Dinge s. sind
—	—	—	14	v. u. del. sind
—	344	—	3	v. o. nach Weisen del. ,
—	385	—	8	v. o. nach er del. ,
—	—	—	9	nach betrachtet s. ist
—	401	—	9	v. o. nach ist s. ,

I.

Belegstellen aus Bacon.

1. Scientiae, quas habemus, fere a Graecis fluxerunt. Quae enim Scriptores Romani aut Arabes aut Recentiores addiderunt, non multa aut magni momenti sunt et qualiacunque sint, fundata sunt super basin eorum, quae inventa sunt a Graecis. Verbosa videtur Sapientia eorum, et operum sterilis. Novum Organum I. Aphorismus 71.

2. Et certe habent id quod puerorum est, ut ad garriendum prompti sint, generare autem non possint. A. 71. et Praefat. Nov. Org. Atque ex philosophiis istis Graecorum et derivationibus earum per particulares scientias jam per tot annorum spatia vix unum Experimentum adduci potest, quod ad hominum statum levandum et juvandum spectet, et Philosophiae speculationibus ac dogmatibus vere acceptum referri possit. Quocirca quemadmodum in Religione cavetur, ut Fides ex operibus monstretur, idem etiam ad Philosophiam optime traducitur, ut ex Fructibus judicetur et vana habeatur, quae sterilis sit. A. 73.

3. Fabula illa de Scylla in literarum statum, qualis habetur, ad vivum quadrare vide (a) tur, quae virginis os et vultum extulit, ad uterum vero monstra latrantia succingebantur et adhaerebant. Ita habent et Scientiae, quibus insuevimus, generalia quaedam blandientia et speciosa, sed cum ad particularia ventum est, veluti ad partes generationis, ut fructum et opera ex se edant, tum contentiones et oblatrantes disputationes exoriuntur, in quas desinunt et quae partus locum obtinent. Nov. Org. Praefat.

4. Si hujusmodi Scientiae plane res mortua non essent, id minime videtur eventurum fuisse, quod per multa jam saecula usu venit, ut illae suis immotae fere haereant vestigiis, nec incrementa genere humano digna sumant. Philosophia et Scientiae Intellectuales statuarum more adorantur et celebrantur, sed non promoventur. l.. c.

5. Sicut scientiae, quae nunc habentur, inutiles sunt ad inventionem Operum, ita et Logica, quae nunc habetur, inutilis est ad inventionem Scientiarum. N. O. I. A. 11. Scientiae, quas nunc habemus, nihil aliud sunt

quam quaedam concinnationes rerum antea inventarum, non modi inveniendi, aut designationes novorum Operum. A. 8. Logica, quae in abusu est, ad errores stabiliendos et figendos valet potius quam ad inquisitionem veritatis, ut magis damnosa sit, quam utilis. A. 12.

6. Syllogismus ex propositionibus constat, propositiones ex verbis, verba Notionum tesserae sunt. Itaque si notiones ipsae (id quod basis rei est), confusae sint et temere a rebus abstractae, nihil in iis, quae superstruuntur, est firmitudinis. A. 14. In Notionibus nil sani est, nec in Logicis nec in Physicis, sed omnes phantasticae et male terminatae. Aph. 15.

7. Naturalis philosophia adhuc sincera non invenitur, sed infecta et corrupta in Aristotelis schola per Logicam, in Platonis schola per Theologiam naturalem, in secunda schola Platonis, Procli et aliorum per Mathematicam, quae Philosophiam naturalem terminare, non generare aut procreare debet. N. O. I. A. 96. et II. A. 8.

8. Quae enim in natura fundata sunt, crescunt et augentur: quae autem in opinione, variantur, non augentur. Itaque si istae doctrinae plane instar plantae a stirpibus suis revulsae non essent, sed utero naturae adhaererent, atque ab eadem alerentur, id minime eventurum fuisset, ut scientiae suis haereant vestigiis et in eodem fere statu maneant. Nov. Org. l. A. 74.

9. Excrevit autem mirum in modum istud malum (*nämlich die Vernachlässigung der Erfahrung u. Naturwissenschaft*) ex opinione quadam sive aestimatione inveterata, verum tumida et damnosa, minui nempe mentis humanae majestatem, si experimentis et rebus particularibus sensui subjectis et in materia determinatis diu ac multum versetur, l. c. A. 83. Neque illud praetermittendum est, quod nacta sit philosophia naturalis per omnes aetates adversarium molestum et difficilem, Superstitionem nimirum et zelum Religionis caecum et immoderatum. Etenim videre est, apud Graecos eos, qui primum causas naturales Fulminis et Tempestatum insuetis adhuc hominum auribus proposuerunt, impietatis in Deos eo nomine damnatos: Nec multo melius a nonnullis antiquorum Patrum religionis chr. exceptos fuisse eos, qui ex certissimis demonstrationibus Terram rotundam esse posuerunt atque ex consequenti Antipodas esse asseruerunt etc. A. 89. Manifestum est, postquam Christiana fides recepta fuisset et adolevisset, longe maximam ingeniorum praestantissimorum partem ad Theologiam sese contulisse, (atque hoc Theologiae studium praecipue occupasse ter-

tiam illam partem (sive periodum temporis apud nos Europaeos Occidentales). At aevo superiori apud Romanos potissimae Philosophorum meditationes et industriae in Morali Philosophia occupatae et consumtae fuerunt: Etiam summa ingenia illis temporibus ut plurimum ad res civiles se applicuerunt. A. 79. Accedit et illud, quod Naturalis Philosophia in iis ipsis viris, qui ei incubuerint, vacantem et integrum hominem, praesertim his recentioribus vix nacta sit, sed facta est demum Natur. Philos. instar transitus cujusdam et pontisternii ad alia. A. 80. Rursus vero homines a progressu in Scientiis detinuit et fere incantavit Reverentia Antiquitatis et virorum, qui in Philosophia magni habiti sunt, authoritas. — De Antiquitate autem opinio, quam homines de ipsa fovent, negligens omnino est et vix verbo ipsi congrua. Mundi enim senium et grandaevitas pro Antiquitate vere habenda sunt, quae temporibus nostris tribui debent, non juniori aetati Mundi, qualis apud Antiquos fuit. Illa enim aetas respectu nostri, antiqua et major; respectu mundi ipsius, nova et minor fuit. Atque revera quemadmodum majorem rerum humanarum notitiam et maturius judicium ab homine sene expectamus, quam a Juvene, propter Experientiam, ... eodem modo et a nostra aetate majora, quam a priscis temporibus expectari par est, utpote aetate Mundi grandiore et infinitis experimentis et observationibus aucta et cumulata. A. 84. Sed longe maximum progressibus Scientiarum obstaculum deprehenditur in desperatione hominum et suppositione Impossibilis.... Itaque existimant, esse quosdam Scientiarum per temporum et aetatum Mundi revolutiones fluxus et refluxus, cum aliis temporibus crescant et floreant, aliis declinent et jaceant: ita tamen, ut, cum ad certum quendam gradum et statum pervenerint, nil ulterius possint. A. 92.

10. Frustra magnum exspectatur augmentum in Scientiis ex superinductione et insitione novorum super vetera, sed instauratio facienda est ab imis fundamentis l. c. A. 31. Non est spes nisi in Regeneratione Scientiarum. A. 97.

11. Haec ipsa (Naturalis Philosophia) pro Magna Scientiarum Matre haberi debet. Omnes enim Artes et Scientiae ab hac stirpe revulsae, poliuntur fortasse et in usum effinguntur, sed nil admodum crescunt. Nemo exspectet magnum progressum in Scientiis, (praesertim in parte earum operativa) nisi Philosophia naturalis ad Scientias particulares producta fuerit, et Scientiae particulares rursus ad Nat. Philosophiam reductae. Hinc enim

fit, ut Astronomia, Optica, Musica, plurimae Artes mechanicae, atque ipsa Medicina, atque (quod quis magis miretur) Philosophia moralis et civilis et Scientiae logicae nil fere habeant altitudinis in profundo, sed per superficiem et varietatem rerum tantum labantur: quia ... a Phil. nat. non amplius aluntur, quae ... novas vires et augmenta illis impertiri potuerat. l. c. A. 79. 80. 74.

12. Omnia idola (*Vorurtheile*) constanti et solenni decreto sunt abneganda et renuntianda, et Intellectus ab iis omnino liberandus est et expurgandus, ut non alius fere sit aditus ad Regnum Hominis, quod fundatur in Scientiis, quam ad Regnum Coelorum, in quod nisi sub persona infantis intrare non datur. A. 68. 97. et Cogitata et Visa p. 597. (ed. Francof. 1665.)

13. Idola Tribus sunt fundata in ipsa Natura humana. Falso enim assoritur, Sensum humanum esse Mensuram rerum, quin contra omnes Perceptiones tam Sensus quam Mentis sunt ex analogia Hominis, non ex analogia Universi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam Naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit. N. O. A. 41. et de Augmentis Scientiarum V. cap. 4.

14. Intellectus humanus ex proprietate sua facile supponit majorem ordinem et aequalitatem in rebus, quam invenit; et cum multa sint in Natura monodica et plena imparitatis, tamen affingit Parallela et Correspondentia et Relativa, quae non sunt. N. O. I. A. 45.

15. Intellectus humanus in iis, quae semel placuerunt, (aut quia recepta sunt et credita aut quia delectant) alia etiam omnia trahit ad suffragationem et consensum cum illis: et licet major sit instantiarum vis et copia, quae occurrunt in contrarium, tamen eas aut non observat aut contemnit, aut distinguendo summovet et rejicit Eadem ratio est fere omnis Superstitionis, ut in Astrologicis, in Somniis, Ominibus, Nemesibus et hujusmodi; in quibus homines delectati hujus modi vanitatibus, advertunt eventus, ubi implentur, ast, ubi fallunt, licet multo frequentius, tamen negligunt et praetereunt. .. Is humano intellectui error est proprius et perpetuus, ut magis movetur et excitetur Affirmativis quam Negativis, cum rite et ordine aequum se utrique praebere debeat, quin contra in omni Axiomate vero constituendo major est vis instantiae negativae. l. c. A. 46. et De Augm. Sci. l. c.

16. Gliscit intellectus humanus, neque consistere aut acquiescere potis est, sed ulterius petit, at frustra....

Cum maxime universalia in Natura positiva esse debeant, quemadmodum inveniuntur, neque sint revera causabilia, tamen Intellectus humanus nescius acquiescere adhuc appetit notiora. N. O. I. A. 48.

17. Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam, atque ea, quae fluxa sunt, fingit esse constantia. l. c. A. 51.

18. At longe maximum impedimentum et aberratio Intellectus humani provenit a stupore et incompetentia et fallaciis Sensuum, ut ea quae Sensum feriant, illis, quae Sensum immediate non feriunt, licet potioribus, praeponderent. Itaque contemplatio fere desinit cum adspectu; adeo ut rerum invisibilium exigua aut nulla sit observatio. Ipsa natura aeris communis et corporum omnium, quae aerem tenuitate superant (quae plurima sunt), fere incognita est. l. c. A. 5. et Historia Naturalis. Cent. I. art. 98.

19. Non est spes nisi in Regeneratione Scientiarum, ut eae scilicet ab Experientia certo ordine excitentur et rursus condantur. N. O. I. A. 97. Nemo autem reperitur, qui in rebus ipsis et experientia moram fecerit legitimam. Atque nonnulli rursus, qui experientiae undis se commisere, et fere Mechanici facti sunt, tamen ipsa experientia erraticam quandam inquisitionem exercent, nec ei certa lege militant. Praef. N. O. Chymicorum industria nonnulla peperit, sed tanquam fortuito et obiter, aut per Experimentorum quandam varietatem, (ut Mechanici solent) non ex arte aut Theoria aliqua. N. O. I. A. 73. 70. 108. Vaga Experientia et se tantum sequens mera palpatio est. l. c. A. 100. 82.

20. Sensus enim per se res infirma est et aberrans; neque organa ad amplificandos Sensus aut acuendos multum valent, sed omnis verior Interpretatio Naturae conficitur per instantias et experimenta idonea et apposita, ubi Sensus de experimento tantum, experimentum de Natura et re ipsa judicat. l. c. A. 50. 57. Gestit Mens exilire ad magis generalia, ut acquiescat, et post parvam moram fastidit experientiam. l. c. A. 19. 20.

21. Nec manus nuda, nec intellectus sibi permissus multum valet; instrumentis et auxiliis res perficitur, quibus opus est, non minus ad intellectum, quam ad manum. l. c. A. 2. et Praef. N. O. Haec igitur res ipsa est, quam paramus et ingenti conatu molimur, ut scilicet mens per artem fiat rebus par. Augm. Sci. V. c. 2.

22. Duae viae sunt atque esse possunt ad inquirendam et inveniendam veritatem. Altera a sensu et a par-

ticularibus advolat ad Axiomata maxime generalia; atque ex iis principiis, eorumque immota veritate judicat et invenit Axiomata media. Atque haec via in usu est. Altera a sensu et particularibus excitat Axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia, quae via vera est, sed intentata. N. O. I. A. 19.

23. Quemadmodum vulgaris Logica, quae regit res per Syllogismum, non tantum ad Naturales, sed omnes Scientias pertinet, ita et nostra, quae procedit per Inductionem, omnia complectitur. l. c. A. 127. Si concedatur, principia Scientiarum ex Inductione, qua utuntur, vel sensu et experientia recte posse constitui, certissimum est tamen, axiomata inferiora ab iis per Syllogismum non posse in rebus Naturalibus, quae participant ex Materia, recte et tuto deduci. In Syllogismo enim fit reductio propositionum ad principia per propositiones medias. Haec autem sive inveniendi sive probandi Forma in scientiis popularibus, veluti Ethicis, Politicis etc. locum habet. Adeo ut Inductionis officio ubique opus sit, tam ad Principia magis generalia, quam ad propositiones inferiores. Augm. Sc. V. c. 2. et Cog. et Vis. p. 590.

24. Utraque via orditur a sensu et particularibus et acquiescit in maxime generalibus, sed immensum quiddam discrepant, cum altera perstringat tantum experientiam et particularia cursim, altera in iis rite et ordine versetur; Altera rursus, jam a principio constituat generalia quaedam abstracta et inutilia, altera gradatim exsurgat ad ea, quae revera Naturae sunt notiora. N. O. I. A. 22. Axiomata a particularibus rite et ordine abstracta nova particularia rursus facile indicant et designant, itaque Scientias reddunt activas. l. c. A. 24. et A. 104.

25. Inductio enim, quae procedit per enumerationem simplicem, res puerilis est, et precario concludit, et periculo exponitur ab instantia contradictoria, et plerumque secundum pauciora, quam par est, et ex his tantummodo, quae praesto sunt, pronuntiat. At Inductio, quae ad inventionem et demonstrationem Scientiarum et Artium utilis erit, Naturam separare debet per rejectiones et exclusiones debitas; ac deinde post negativas tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere. l. c. A. 105. A. 69. Aug. Sc. l. c. Impet. Phil. p. 685. 686.

26. Omnino Deo aut fortasse Intelligentiis competit, Formas per Affirmationem immediate nosse atque ab initio Contemplationis. Sed certe supra hominem est, cui tantum conceditur, procedere primo per Negativas, e

postremo loco desinere in Affirmativas post omnimodam exclusionem. Itaque Naturae facienda est prorsus solutio et separatio, non per Ignem certe, sed per Mentem, tanquam Ignem divinum. N. O. II. A. 15. et 16.

27. Via nostra et ratio ea est, ut non Opera ex Operibus sive Experimenta ex Experimentis, ut Empirici, sed ex Operibus et Experimentis Causas et Axiomata, atque ex Causis et Axiomatibus rursus nova Experimenta et Opera extrahamus. N. O. I. A. 117. Neque in plano via sita est, sed ascendendo et descendendo, ascendendo primo ad Axiomata, descendendo ad Opera. l. c. A. 103. 82. et Augm. Sc. V. c. 2.

28. Super datum corpus novam Naturam sive novas Naturas generare et superinducere, Opus et Intentio est humanae Potentiae. Datae autem Naturae Formam sive Differentiam veram, sive Naturam Naturantem, sive Fontem emanationis (ista enim vocabula habemus, quae ad indicationem rei proxime accedunt) invenire, Opus et Intentio humanae Scientiae. N. O. II. A. 1.

29. Forma Naturae alicujus talis est, ut, ea posita, Natura data infallibiliter sequatur. Itaque adest perpetuo, quando Natura illa adest, atque eam universaliter affirmat, atque inest omni. Eadem Forma talis est, ut, ea amota, Natura data infallibiter fugiat. Itaque abest perpetuo, quando Natura illa abest, eamque perpetuo abnegat atque inest soli (?). Postremo Forma vera talis est, ut Naturam datam ex Fonte aliquo Essentiae deducat, quae inest pluribus et notior est Naturae (ut loquuntur), quam ipsa Forma. l. c. A. 4. Animadvertendum est, Formam rei inesse Instantiis universis et singulis, in quibus Res ipsa inest, aliter enim Forma non esset: Itaque nulla plane dari potest Instantia contradictoria. Attamen longe magis conspicua invenitur Forma et evidens in aliquibus Instantiis, quam in aliis, in iis videlicet, ubi minus cohibita est Natura Formae et impedita et redacta in Ordinem per Naturas alias. l. c. A. 20.

30. Natura, cujus limitatio est calor, videtur esse Motus. Intelligatur hoc, quod diximus de Motu, (nempe ut sit instar Generis ad Calorem) non quod Calor generet Motum, aut quod Motus generet Calorem, (licet et haec in aliquibus vera sint) sed quod ipsissimus Calor sive Q u i d i p s u m Caloris sit Motus et nihil aliud, limitatus tamen per D i f f e r e n t i a s. Veniendum est ad Differentias veras, quae limitant Motum et constituunt eum in Formam Calidi. Prima differentia ea est quod Calor sit Motus expansivus, per quem Corpus nititur ad dilatationem sui et re-

cipiendum se in majorem sphaeram vel dimensionem, quam prius occupaverat. Secunda differentia est modificatio prioris, haec videlicet, quod Calor sit Motus expansivus sive versus circumferentiam, hac lege tamen, ut una feratur corpus sursum. Tertia differentia ea est, ut Calor sit Motus non Expansivus uniformiter secundum totum, sed Expansivus per particulas minores corporis et simul cohibitus et repulsus et reverberatus, adeo ut induat Motum alternativum et perpetuo trepidantem et tentantem et nitentem et ex repercussione irritatum, unde furor ille Ignis et Caloris ortum habet. Quarta differentia est modificatio prioris: haec scilicet, quod Motus ille stimulationis aut penetrationis debeat esse non nihil rapidus et minime lentus, atque fiat etiam per particulas licet minutas, tamen non ad extremam subtilitatem, sed quasi majusculas. l. c.

31. Non intelligantur ea, quae dicimus, de Formis et Ideis abstractis, aut in materia non determinatis aut male determinatis. Nos enim quum de Formis loquimur, nil aliud intelligimus, quam leges illas et determinationes Actus puri, quae Naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt, ut calorem, lumen, pondus in omnimoda materia et subjecto susceptibili. Itaque eadem res est Forma Calidi aut Forma Luminis et Lex Calidi sive Lex Luminis. l. c. A. 17. Forma rei ipsissima Res; neque differ(a)t Res a Forma, aliter quam differunt Apparens et Existens, aut Exterius et Interius, aut in Ordine ad Hominem et in Ordine ad Universum. l. c. A. 13.

32. Quodsi cuiquam videantur etiam Formae nostrae habere nonnihil abstracti, quod misceant et conjungant heterogenea, is se habere intellectum norit consuetudine et integralitate rerum et opinionibus captum et detentum. Certissimum enim est, ista utcunque heterogenea et aliena coire in Formam sive Legem; ... nec emancipari posse potentiam humanam et liberari a Naturae cursu communi, et expandi et exaltari ad Efficientia nova, et Modos operandi novos, nisi per revelationem et inventionem hujusmodi formarum. l. c. A. 17.

33. Quidquid enim unit Naturam (licet modis imperfectis), ad inventionem Formarum viam sternit. l. c. A. 26. Instantiae Monodicae sunt sui similes. Usus vero Instantiarum Monodicarum est ... ad evehendam et uniendam Naturam ad invenienda Genera sive Communes Naturas, limitandas postea per Differentias veras. Neque enim desistendum ab Inquisitione, donec proprietates et qualitates, quae inveniuntur in hujusmodi rebus, quae pos-

sunt censeri pro Miraculis Naturae, reducantur et comprehendantur sub aliqua Forma sive lege certa, ut Irregularitas sive Singularitas omnis reperiatur pendere ab aliqua Forma communi, Miraculum vero illud sit tandem solummodo in Differentiis accuratis et gradu et concursu raro et non in ipsa Specie. l. c. A. 28. Errores Naturae et Vaga et Monstra, ubi Natura declinat et deflectit a cursu ordinario, ... similis fere sunt usus, quia rectificant intellectum adversus consueta et revelant Formas communes. Neque enim in iis etiam desistendum ab Inquisitione, donec inveniatur causa hujusmodi Declinationis. A. 29.

34. Verum in his diligens est adhibenda cautio, ne intellectus humanus, postquam complures ex (istis) Formis particularibus adinvenerit atque inde Partitiones sive Divisiones Naturae inquisitae confecerit, in illis omnino acquiescat atque ad Inventionem legitimam Formae magnae se non accingat, sed praesupponat, Naturam velut a radicibus esse multiplicem et divisam, atque ulteriorem Naturae unionem, tanquam rem supervacuae subtilitatis et vergentem ad merum Abstractum, fastidiat et rejiciat. l. c. A. 26.

35. Eae (instantiae Foederis sive Unionis) confundunt et adunant Naturas, quae existimantur esse Heterogeneae. ... At Instantiae Foederis ostendunt, operationes et effectus, quae deputantur alicui ex illis Heterogeneis, competere etiam aliis ex Heterogeneis, ut convincatur ista Heterogenia, (quae in opinione est) vera non esse aut essentialis; sed nil aliud esse quam Modificatio Naturae communis. Optimi itaque sunt usus ad elevandum et evehendum Intellectum a Differentiis ad genera, et ad tollendum larvas et simulacra rerum, prout occurrunt et prodeunt personatae in substantiis Concretis. E. g. sit Natura Inquisita Calidum. Omnino videtur esse divisio solennis et authentica, quod sint tria genera Caloris: videl. Calor Coelestium, Calor Animalium et Calor Ignis: quodque isti calores (praesertim unus ex illis, comparatus ad reliquos duos) sint ipsa essentia et specie sive natura specifica differentes et plane heterogenei; quandoquidem Calor Coelestium et Animalium generet et foveat, et Calor Ignis contra corrumpat et destruat. Est itaque Instantia Foederis Experimentum illud satis vulgatum, cum recipitur ramus aliquis vitis intra domum, ubi sit focus assiduus, ex quo maturescunt uvae, etiam mense integro citius, quam foras. ... Itaque ab hoc initio facile insurgit Intellectus, repudiata Heterogenia essentiali, ad inquirendum, quae sint Differentiae illae, quae

revera reperiuntur inter Calorem Solis et Ignis, ex quibus fit, ut eorum operationes sint tam dissimiles, utcumque illi ipsi participent ex Natura communi. l. c. A. 35.

36. Parallelae sive Similitudines physicae ... sunt tanquam primi et infimi gradus ad unionem naturae. Non absurda est similitudo et conformitas illa, ut Homo sit tanquam Planta inversa. Nam radix nervorum et facultatum animalium est caput, partes autem seminales sunt infimae, non computatis extremitatibus tibiarum et brachiorum. At in planta radix, quae instar capitis est regulariter infimo loco collocatur, semina autem supremo. l. c. A. 27.

37. Qui formas novit, is Naturae unitatem in Materiis dissimillimis complectitur. Itaque quae adhuc facta non sunt, qualia nec Naturae vicissitudines, neque Experimentales industriae, neque casus ipse in Actum unquam perduxissent, neque cogitationem humanam subitura fuissent, detegere et producere potest. l. c. A. 3.

38. Qui materiae passiones catholicas novit, atque per haec novit, quid esse possit, non poterit non nosse etiam, quid fuerit, quid sit et quid futurum sit, secundum summas rerum. Descrip. Glob. intell. c. 5.

39. Triplex est Historia Naturalis. Tractat enim aut Naturae L i b e r t a t e m, aut E r r o r e s aut V i n c u l a. Parasceue ad Hist. Nat. A. I. Aut enim libera est Natura et cursu consueto se explicans, ut in coelis, animalibus, plantis et universo naturae apparatu, aut a pravitatibus et insolentiis materiae contumacis et ab impedimentorum violentia de statu suo detruditur, ut in Monstris, aut denique ab arte et opera humana constringitur et fingitur et tanquam novatur, ut in artificialibus. De Augm. Sci. L. II. c. 2. Intelligimus, Naturam per Artem tanquam Proteum in necessitate poni, id agendi, quod absque Arte factum non fuisset. Descriptio Globi. Intellect. c. 2.

40. Illabitur animis hominum aliud subtilius malum, nempe ut ars censeatur solummodo tanquam additamentum quoddam naturae, cujus scilicet ea sit vis, ut naturam (sane) vel inchoatam perficere vel in deterius vergentem emendare vel impeditam liberare, minime vero penitus vertere, transmutare aut in imis concutere possit. At contra illud animis hominum penitus insidere debuerat, artificialia a naturalibus non forma aut essentia, sed efficiente solummodo differre, homini quippe in naturam nullius rei potestatem esse, praeterquam motus, ut scilic. corpora naturalia aut admoveat aut amoveat. reliqua Na-

turam intus per se transigere. Augm. Sci. l. c. et Descr. Glob. intell. l. c.

41. Ea plane est mens nostra, ut omnium experimentorum mechanicorum rivuli in Philosophiae pelagus undequaque fluant. Historia naturalis adhibetur tanquam Materia prima Philosophiae. Parasc. ad Hist. Nat. A. 2; 5. et Augm. Sc. II. c. 3. Monendum, ut diligentia hominum in Inquisitione et Congerie Naturalis Historiae deinceps mutetur plane et vertatur in contrarium ejus, quod nunc in usu est. Magna enim hucusque atque adeo curiosa fuit hominum industria in notanda rerum varietate atque explicandis accuratis Animalium, Herbarum et Fossilium differentiis, quarum pleraeque magis sunt Lusus naturae quam seriae alicujus utilitatis versus Scientias. (Hujusmodi pusillae varietates nihil aliud sunt quam Lusus quidam et Lascivia). Faciunt certe hujusmodi Res ad delectationem atque etiam quandoque ad Praxin, verum ad introspiciendam Naturam parum aut nihil. Itaque convertenda plane est opera ad inquirendas et notandas rerum Similitudines et Analoga tam in integralibus, quam partibus. Illae enim sunt, quae Naturam uniunt et constituere Scientias incipiunt. N. O. II. A. 27. Descrp. Glob. int. c. 3. Parasc. ad Hist. Nat. A. 3.

42. Physica inquirit de Efficiente (sc. causa) et Materia, Metaphysica de Forma et Fini. Physica igitur causarum vaga et incerta et pro modo subjecti mobilia complectitur, causarum constantiam non assequitur. Ignis duritiei causa, sed in limo; Ignis colliquationis causa, sed in cera. — Physicam ea tractare, quae penitus in Materia mersa sunt et Mobilia, Metaphysicam Abstracta magis et Constantia. Rursus Physicam in Natura supponere existentiam tantum et motum et naturalem necessitatem: at Metaphysicam etiam Mentem et Ideam. De Aug. Sc. III. c. 4.

43. Formam inquirere densi, rari, calidi, frigidi, gravis, levis etc. et similium (tam schematismorum et motuum (N. O. II. A. 9. A. 7.), quos in Physica tractanda magna ex parte enumeravimus; quique numero haud ita multi sunt et tamen Essentias et Formas omnium substantiarum conficiunt et sustinent, h. e., inquam, illud, quod conamur, quodque eam partem Metaphysicae, de qua nunc inquirimus, constituit et definit. Neque haec officiunt, quo minus Physica easdem Naturas consideret quoque, sed tantum quoad causas fluxas. Causa efficiens nihil aliud quam vehiculum est formae. l. c.

44. Scientiarum omnium officium et propria virtus (scl. est), ut experientiae ambages et itinera longa (quantum veritatis ratio permittit) abbrevient, ac proinde remedium veteri querimoniae afferant de vita brevi et arte longa. Illud vero optime praestatur, axiomata scientiarum in magis generalia et quae omni materiae rerum individuarum competant, colligando et uniendo. Quare speculatio illa Parmenidis et Platonis (quamvis in illis nuda fuerit speculatio) excelluit tamen: Omnia per scalam quandam ad unitatem ascendere. Atque illa demum Scientia caeteris est praestantior, quae humanum intellectum minimum multiplicitate onerat, quam liquet esse Metaphysicam, quippe quae contemplatur praecipue simplices illas rerum formas (quas superius Formas primae classis nominavimus), quandoquidem licet numero paucae, tamen commensurationibus et coordinationibus suis omnem varietatem constituunt. l. c.

45. Metaphysicae pars secunda est finalium causarum, quam non ut praetermissam, sed ut male collocatam notamus. Solent enim inquiri inter Physica, non inter Metaphysica. At haec ordinis perversio defectum insignem peperit, et maximam Philosophiae induxit calamitatem. Tractatio enim causarum finalium in Physicis, inquisitionem causarum physicarum expulit, et dejecit. Quapropter Philosophia naturalis Democriti et aliorum, qui Deum et mentem a fabrica rerum amoverunt, et structuram universi infinitis Naturae praelusionibus et tentamentis (quae uno homine fatum aut fortunam vocabant) attribuerunt, et rerum particularium causas materiae necessitati, sine intermixtione causarum finalium, assignarunt, nobis videtur, quatenus ad causas physicas, multo solidior fuisse et altius in Naturam penetrasse, quam illa Aristotelis et Platonis. l. c. Causarum finalium inquisitio sterilis est et, tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit. l. c. c. 5.

46. Physica siquidem et inquisitio Causarum efficientium et materialium producit Mechanicam: At Metaphysica et inquisitio Formarum producit Magiam. Nos vero eam illo in sensu intelligimus, ut sit scientia, quae cognitionem formarum abditarum ad opera admiranda deducat, atque, quod dici solet, Activa cum Passivis conjungendo, Magnalia Naturae manifestet. l. c. Neque omnino omittenda sunt Superstitiosa et (prout Vocabulum sensu vulgari accipitur) Magica. Licet enim hujusmodi res sint in immensum obrutae grandi mole mendaciorum et fabularum; tamen inspiciendum paulisper,

si forte subsit et lateat in aliquibus earum aliqua operatio Naturalis: ut in Fascino, et Fortificatione Imaginationis et Consensu rerum ad distans et Transmissione Impressionum a Spiritu ad Spiritum, non minus, quam a Corpore ad Corpus. N. O. II. Aph. 31. et Hist. Nat. Cent. X. (*wo B.* §. 997 *von sich selbst anführt, dafs er durch ein sympathetisches Mittel während seines Aufenthalts in Paris sich von den* verrucis *befreit habe.*) et De Augm. Sci. IV. 3.

47. Materiae primae et virtutis atque actionis propriae ejus causa nulla esse potest in natura; (Deum enim semper excipimus) nihil enim hac prius. Quamobrem quaecunque tandem sit illa materia atque ejus vis et operatio, res positiva est et surda, atque prorsus, ut invenitur, accipienda, nec ex praenotione aliqua judicanda. Etenim modus si sciri detur, tamen per causam sciri non potest, cum sit post Deum causa causarum, ipsa incausabilis. Est enim terminus verus et certus causarum in Natura, atque aeque imperiti est et leviter philosophantis, cum ad ultimam Naturae vim et legem positivam ventum sit, causam ejus requirere aut fingere, ac in iis, quae subordinata sunt, causam non desiderare. Parmenidis Telesii. et Democriti. Philos. p. 650. et N. O. I. A. 48. In Natura profecto sunt quaedam ultima et incausabilia. N. O. II. A. 48.

48. Primum Ens non minus debet vere existere, quam quae ex eo fluunt, quodammodo magis. Atque certe materia illa spoliata et passiva prorsus humanae mentis commentum quoddam videtur. Materia prima ponenda est conjuncta cum principio motus primo, ut invenitur. Haec tria (scl. materia, forma, motus) nullo modo discerpenda, sed tantummodo distinguenda, atque asserenda materia (qualiscunque ea sit) ita ornata et apparata et formata, ut omnis virtus, essentia, actio atque motus naturalis ejus consecutio et emanatio esse possit. Omnes fere antiqui, Empedocles, Anaxagoras, Anaximenes, Heraclitus, Domocritus de Materia prima in caeteris dissidentes in hoc convenerunt, quod Materiam activam forma nonnulla et formam suam dispensantem atque intra se principium motus habentem posuerunt. Parmen. etc. p. 653. 654.

49. Tam enim est principii, ut res in illud solvantur, quam ut res ex illo gignantur. l. c. p. 659. Vere contemplantem aequum se praebere oportet ad omnia, atque principia rerum statuere, quae etiam cum minimis et rarissimis et maxime desertis quibuscunque Entium

conveniant, non tantum cum maximis et plurimis et vigentibus. l. c. p. 658.

50. Nil enim simile fere inter errores reperitur, quam ut quis virtutem istam materiae inditam, per quam ipsa se ab interitu vindicat, adeo ut minima quaeque Materiae portio, nec universa mundi mole obrui, nec omnium agentium vi et impetu destrui, aut ullo modo annihilari et in ordinem redigi queat, quin et spatii nonnihil occupet et renitentiam servet, cum dimensione impenetrabili et ipsa vicissim aliquid moliatur, nec se deserat, pro agente virtute non habeat, cum contra sit omnium virtutum longe potentissima et plane insuperabilis et veluti merum fatum et necessitas. l. c. p. 673. et N. O. II. Aph. 48.

51. Summa Materiae totalis semper constat, nil additur, nil minuitur. At istam Summam inter corpora per portiones dividi, nemini dubium esse possit. Itaque resisti jam non potest, quin in uno dolio Aquae decuplo plus sit materiae, quam in uno dolio aeris. Hist. Densi. et Rari. p. 482. N. O. II. A. 40. Impetus. Philoso. p. 718.

52. Omnia non obscure innuunt, Liquidum et Consistens esse Notiones tantum plebejas et ad sensum; inesse autem revera omnibus corporibus fugam et evitationem, se discontinuandi; eam in corporibus homogeneis (qualia sunt liquida) esse debilem et infirmam; in corporibus vero, quae sunt composita ex heterogeneis, magis esse vividam et fortem. Nov. Org. II. Aph. 25. et 48.

53. Sumus in ea opinione, inesse corporibus omnibus desiderium assimilandi non minus, quam coëundi ad Homogenea. N. O. II. 48. et Hist. Mortis. et Vitae. Can. VII.

54. Videmus enim, quasi omnibus corporibus naturalibus inesse vim manifestam percipiendi, etiam electionem quandam, amica amplectendi, inimica et aliena fugiendi. Neque nos de subtilioribus perceptionibus tantum loquimur, veluti cum Magnes ferrum trahit, Flamma ad Naphtham assilit. Etenim quid attinet, talia enumerare? Nullum siquidem corpus ad aliud admotum illud immutat, aut ab illo immutatur, nisi operationem praecedat perceptio reciproca. Percipit corpus meatus, quibus se insinuat. Percipit impetum alterius corporis, cui cedit etc. Ubique denique est perceptio: Aer vero calidum et frigidum tam acute p e r c i p i t, ut ejus Perceptio sit longe subtilior, quam tactus humani, qui tamen pro calidi et frigidi norma habetur. — Differentiam inter Perceptionem simplicem et Sensum nullo modo nosse vi-

dentur, nec quatenus fieri possit Perceptio absque Sensu. De Augm. Sci. IV. c. 3. et Hist. Nat. Cent. IX. Praef.

55. Profunda est naturae contemplatio, si consideretur egestas (ut ita dicam) et insatisfactio variorum corporum atque appetitus alia admittendi. Aer lucem, sonos, odores, vapores imbibit; et manifestum est, illud ab eo fieri cum quadam velut aviditate, quasi priore consistentia non sit contentus; alioquin enim nunquam illa tam facile et repente admitteret. Aqua et liquida subito recipiunt sicca; sicca vicissim imbibunt aquas et liquores. Neque receptio haec aliorum corporum violenta videtur; saepe enim reciproca est et quasi ex consensu. De causis horum omnium, et ad quod axioma (*Gesetz*, *Princip*) referri possint, attente cogitandum. Venustulum illud, quod materia similis sit scorto, corpus vulganti, quia omnes formas desiderat, notio tantum est vaga. Hist. Nat. Cent. VIII. §. 800. et N. O. II. A. 48., *wo aus der Beschreibung des* Motus indigentiae *erhellt, dafs B. die chemische Wahlverwandtschaft darunter meinte.*

56. Passiones corporum, quae sensu dotantur, et quae sensu carent, magnum consensum habent, nisi quod in corpore sensibili accedat spiritus. Nam pupilla oculi speculo sive aquis aequiparatur, et simili natura imagines lucis et rerum visibilium excipit et reddit. Imp. Philos. p. 722. . . . Quot sint sensus in Animalibus, tot sint procul dubio Motus in corpore inanimato, ubi Spiritus Animalis abfuerit, licet necesse sit, multo plures esse Motus in corporibus Inanimatis, quam Sensus in Animatis, propter paucitatem organorum Sensus. Atque hujus rei ostendit se Exemplum valde manifestum in doloribus. Etenim quum sint plura genera Doloris in Animalibus et tanquam varii illius Characteres, (veluti alius est Dolor Ustionis, alius Frigoris intensi etc.) certissimum est, omnia illa, quoad Motum, inesse Corporibus inanimatis; veluti Ligno aut Lapidi, cum uritur aut per gelu constringitur etc. N. O. II. A. 27.

57. Est autem (hic) Motus veluti aeternae cujusdam Captivitatis. Videlicet ubi Corpora non omnino pro Natura sua bene locata et tamen non prorsus male se habentia, perpetuo trepidant, et irrequiete se agunt, nec statu suo contenta, nec ulterius ausa progredi. Talis invenitur Motus in Corde et pulsibus Animalium; et necesse est ut sit in omnibus Corporibus, quae statu ancipiti ita degunt inter Commoda et Incommoda, ut distracta liberare se tentent et denuo repulsam patiantur. N. O. II. A. 48.

58. Etenim ista aethereorum et sublunarium, quae

putantur, divortia commenta nobis videntur, cum certissimum sit, complures effectus veluti expansionis, contractionis, cessionis, impressionis, ... attractionis, assimilationis, unionis et similium non solum hic apud nos, sed et in fastigiis coeli et in visceribus terrae locum habere. Illos appetitus materiae nulla regionum aut locorum diversitas distrahere aut disterminare queat. Descr. Glob. Intell. c. 5. Corporibus utriusque regionis inesse complures communes inclinationes, passiones et motus, ut, salva Naturae unitate, ista distinguere potius debeamus quam discerpere. l. c. c. 7.

59. Meta autem Scientiarum vera et legitima non alia est, quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis. N. O. I. A. 81. Hoc enim illud est, quod revera doctrinam atque artes condecoraret et attolleret, si contemplatio et actio arctiore quam adhuc vinculo copularentur. Quae certe conjunctio talis foret, qualis est supremorum duorum Planetarum Syzygia, cum Saturnus, quietis et contemplationis Dux, cum Jove, Duce Societatis agendique conspirat. De Augm. Sc. I. et II. c. 2.

60. Nobis enim constitutum est experiri, an revera potentiae et amplitudinis humanae firmiora fundamenta jacere ac fines in latius proferre possimus. Hominis autem imperium in Res in solis Artibus et Scientiis ponitur. Naturae enim non imperatur, nisi parendo. N. O. I. A. 116. 129. Tantum enim potest, quantum scit (scl. Homo) Cog. et Vis. p. 592. Scientia et Potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum: et quod in Contemplatione instar causae est, id in Operatione instar regulae est (sive instar medii) N. O. I. A. 3. Scimus enim per causas, operamur per media. Impet. Philos. p. 684.

61. Quod vero ad rerum vilitatem attinet, vel etiam turpitudinem, eae res non minus, quam lautissimae et pretiosissimae, in historiam naturalem recipiendae sunt. Neque propterea polluitur naturalis historia: Sol enim aeque palatia et cloacas ingreditur, neque tamen polluitur. Nos autem non Capitolium aliquod aut Pyramidem hominum superbiae dedicamus aut condimus, sed templum sanctum ad exemplar mundi in intellectu humano fundamus. Itaque exemplar sequimur. Nam quidquid essentia dignum est, id etiam Scientia dignum, quae est essentiae imago. At vilia aeque subsistunt ac lauta. Nov. Org. I. Aph. 120.

62. Scientia nihil aliud est quam veritatis imago. Nam veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt,

nec plus a se invicem differunt, quam radius directus et reflexus. De Augm. Sci. I. pag. 18.

63. Nescit illiteratus, quid sit in se descendere, aut secum inire rationes, aut quam suavis vita sit, quae indies sentit se fieri meliorem. Imo ut in summo dicam, pro certo est, veritatem et bonitatem distingui tantum, sicut sigillum et impressionem: nam veritas bonitatem signat. De Augm. Sci. I. pag. 34.

64. Videmus dignitatem imperandi sequi dignitatem ejus, cui imperatur. Imperium in mancipia potius dedecori, quam honori, neque multo praestantius est imperium tyrannorum in populum servilem. Unde hoc semper manavit judicium, honores in liberis monarchiis aut rebuspublicis suaviores esse, quam sub Tyrannis, quia Imperium honorificum magis supra volentes est, quam supra invitos et coactos. Ast imperium scientiae longe celsius est, quam imperium in voluntatem, licet liberam et non astrictam. Illa enim rationi, fidei et intellectui ipsi dominatur, qui est altissima pars animi, et voluntatem ipsam regit. l. c.

65. Historia proprie individuorum est, quae circumscribuntur loco et tempore. Etsi etiam hist. nat. circa species versari videatur, tamen hoc fit ob promiscuam rerum naturalium (in plurimis) sub una specie similitudinem, ut si unam noris, omnes noris. Sicubi autem individua reperiantur, quae aut unica sunt in sua specie, veluti Sol et Luna, aut a specie insigniter deflectunt, ut monstra, non minus recte constituitur narratio de illis in hist. nat. Haec autem omnia ad memoriam spectant. De Augm. Sci. II. c. 1. et Decript. Gl. Intell. c. 2.

66. Poesis etiam individuorum est, confictorum ad similitudinem illorum, quae in historia vera memorantur, ita tamen ut modum saepius excedat, et (quae ?) in rerum natura nunquam conventura aut eventura fuissent, ad libitum componat et introducat, quemadmodum facit et Pictura. Quod quidem Phantasiae opus. l. c.

67. Philosophia individua dimittit, neque impressiones primas individuorum, sed notiones ab illis abstractas complectitur, atque in iis componendis et dividendis ex lege naturae et rerum ipsarum evidentia versatur. Atque hoc prorsus officium est atque opificium Rationis. Augm. Sci. II. c. 2. et Desc. Gl. Int. c. 1.

68. Philosophiae autem objectum triplex, Deus, Natura, Homo, et triplex itidem radius rerum. Natura enim percutit intellectum radio directo, Deus autem pro-

pter medium inaequale (Creaturas scl.) radio refracto, Homo vero sibi monstratus et exhibitus, radio reflexo. De Augm. Sci. III. c. 1.

II.

Belegstellen aus Hobbes.

1. Subjectum Philosophiae sive materia, circa quam versatur, est corpus omne, cujus generatio aliqua concipi et cujus comparatio secundum ullam ejus considerationem institui potest. ... Ubi ergo generatio nulla aut nulla proprietas, ibi nulla Philosophia intelligitur. Itaque excludit a se Philosophia Theologiam, doctrinam dico de natura et attributis Dei, aeterni, ingenerabilis, incomprehensibilis, ut in quo nulla compositio, nulla divisio institui, nulla generatio intelligi potest. Computatio sive Logica P. I. §. 2. Th. H. Opera philos. Amstel. 1668.

2. Quidquid homines scimus, a Phantasmatis nostris didicimus; Phantasma autem infiniti nullum est, neque enim homo neque ulla alia res, praeterquam quae ipsa infinita sit, infiniti conceptionem ullam habere potest. Physica P. IV. §. 1. Quidquid enim concipimus finitum est, conceptus nisi finiti non est. Scientia et intellectus in nobis nil aliud sunt, quam suscitatus a rebus externis organa prementibus animi tumultus. Religio c. 15. §. 14. p. 117. 118.

3. Philosophia est Effectuum sive Phaenomenωn ex conceptis eorum causis seu Generationibus et rursus Generationum, quae esse possunt ex cognitis effectibus per rectam rationem acquisita cognitio. — Omnis speculatio actionis vel operis alicujus gratia instituta est. Comp. s. Log. P. I. §. 2. 6.

4. Per ratiocinationem intelligo computationem. Computare vero est plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta, cognoscere Residuum. Ratiocinari ergo idem est, quod Addere et Subtrahere. Non ergo putandum est, computationi i. e. ratiocinationi in numeris tantum locum esse, ... nam et magnitudo magnitudini, corpus corpori, motus motui, tempus tempori etc. adjici adimique potest. l. c. 3.

5. Nulla est ratio, quin praepositis definitionibus

in quocunque genere doctrinae verae possint esse demonstrationes. l. c. c. VI. 16. et 13.

6. Nomina autem rerum, quae causam habere posse intelliguntur, in definitione habere debent ipsam causam sive modum generationis, veluti cum circulum definimus esse figuram natam ex circumlatione lineae rectae in plano etc. l. c. 13.

7. Earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a priore hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio. Demonstrabilia ergo sunt Theoremata plurima circa Quantitatem, quorum scientia appellatur Geometria. Cum enim causae Proprietatum, quas habent singulae figurae, insint in illis, quas ipsi ducimus lineas, generationesque figurarum ex nostro dependeant arbitrio; nihil amplius requiritur ad cognoscendam quamlibet figurae propriam passionem, quam ut ea omnia consideremus, quae consequuntur constructionem, quam in delineanda figura ipsi facimus. Itaque ob hanc rem, quod figuras nos ipsi creamus, contingit, Geometriam haberi et esse demonstrabilem. Contra, quia rerum naturalium causae in nostra potestate non sunt, sed in voluntate divina, et quia earum maxima pars (nempe aether) est invisibilis; proprietates earum a causis deducere, nos qui eas non videmus, non possumus. Verumtamen ab ipsis proprietatibus, quas videmus, consequentias deducendo, eo usque procedere concessum est, ut, tales vel tales earum causas esse potuisse, demonstrare possimus. Quae demonstratio a posteriore dicitur et scientia ipsa Physica. Et quoniam ne a posterioribus quidem ad priora ratiocinando procedi potest in rebus naturalibus, quae motu perficiuntur, sine cognitione eorum, quae unamquamque motus speciem consequuntur, nec motuum consequentias sine cognitione Quantitatis, quae est Geometria (cognoscere possumus?); fieri non potest, ut non aliqua etiam a Physico demonstratione a priore demonstranda sint. Itaque Physica, vera (inquam Physica), quae Geometriae innititur, inter Mathematicas mixtas numerari solet. Politica et Ethica i. e. scientia Justi et Injusti, Aequi et Iniqui demonstrari a priore potest, propterea quod Principia, quibus Justum et Aequum et contra Injustum et Iniquum quid sint, cognoscimus i. e. justitiae causas, nimirum leges et Pacta ipsi fecimus. De Homine c. X. 5.

8. Proprium demonstrationis Methodicae est 1) ut omnis rationis series sit legitima, h. e. secundum Syllogismorum leges 2) ut singulorum Syllogismorum Prae-

missae prius demonstratae sint usque a definitionibus primis, 3) ut procedatur post definitiones eadem Methodo, qua, qui docet, ipsa quaeque invenerat; nempe ut primo demonstrentur ea, quae sunt definitionibus maxime Universalibus proxima (in quo continetur pars Philosophiae illa, quae Philosophia Prima dicitur). Deinde ea, quae demonstrari possunt per motum simpliciter (in quo consistit Geometria); post Geometriam ea, quae doceri possunt per actionem manifestam i. e. per impulsionem et tractionem. Inde ad motum partium invisibilium sive mutationem, et ad doctrinam sensuum imaginationisque descendendum est, et ad animalium passiones internas, praesertim vero hominis, in quibus continentur fundamenta prima Officiorum sive doctrinae civilis, quae locum tenet ultimum. Log. c. VI. 17.

9. Si meminerimus, seu Phantasma habuerimus alicujus rei, quae exstiterat ante suppositam rerum externarum sublationem, nec considerare velimus, qualis ea res erat, sed simpliciter quod erat extra animum, habemus id, quod appellamus Spatium (imaginarium quidem.) Spatium est Phantasma rei existentis, quatenus existentis, i. e. nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem. Philosophia prima c. VII. 2.

10. Sicut corpus suae magnitudinis, ita quoque corpus motum motus sui Phantasma in animo relinquit, nimirum ideam corporis, nunc per hoc, nunc per aliud spatium continua successione transeuntis. Tempus est Phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem. Illud autem tempus est mensura motus non ita recte dicitur, nam per motum, non autem motum per tempus mensuramus l. c. 3.

11. Corpus est, quicquid non dependens e nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur. Corpus propter independentiam a nostra cogitatione subsistens per se, et propterea quo dextra nos subsistit, Existens. l. c. c. VIII. 1.

12. Definiemus Accidens esse concipiendi corporis modum. Quod autem Accidens in Corpore inesse dicatur, illud non ita accipiendum est, ac si aliquid in corpore contentum esset, tanquam ex. g. ita rubor sanguini inesset, ut pars in toto, sed sicut magnitudo vel quies vel motus est in eo, quod magnum est, quod quiescit vel quod movetur: ita etiam omne aliud Accidens inesse subjecto suo intelligi debet. Quaedam accidentia abesse a Corpore sine interitu ejus non possunt, nam Corpus sine

extensione aut sine figura omnino concipi non potest. Caetera autem accidentia, quae non omnium corporum communia, sed aliquorum propria sunt, ut quiescere, moveri, color, durities et similia, succedentibus aliis, continuo intereunt, ut tamen corpus intereat nunquam. l. c. 3.

13. Extensio corporis idem est, quod magnitudo ejus sive id, quod aliqui vocant Spatium reale. Magnitudo autem illa non dependet a cogitatione nostra, sicut spatium imaginarium, hoc enim illius effectus est, magnitudo causa, hoc animi, illa corporis extra animum existentis Accidens est. l. c. 4.

14. Spatium autem (imaginarium), quod cum corporis cujuscunque magnitudine coincidit, illius corporis vocatur Locus, tunc autem corpus ipsum locatum dicitur. Locus autem a magnitudine Locati differt, primum in eo, quod Corpus idem eandem Magnitudinem semper retineat, et dum quiescit et dum movetur, sed dum movetur, eundem locum non retinet; secundo in eo, quod locus corporis cujuscunque tanti et sic figurati Phantasma est, magnitudo autem cujusque corporis est Accidens ejus peculiare. Tertio in eo, quod locus nihil est extra animum, magnitudo nihil intra, denique locus est extensio ficta, magnitudo extensio vera, et Corpus locatum non est extensio, sed extensum. l. c. 5.

15. Motus est continua unius loci relictio et alterius acquisitio. Moveri autem aliquid, nisi in tempore concipi non potest. Est enim tempus ex definitione Phantasma i. e. conceptus motus, itaque concipere, moveri aliquid non in tempore, esset concipere motum non concepto motu, quod est impossibile l. c. 10.

16. Quiescere dicitur, quod per aliquod tempus in eodem est loco, motum autem esse vel fuisse dicitur, quod sive nunc quiescat, sive moveatur, fuit prius in loco alio quam nunc est. Ex quibus definitionibus infertur primo, quicquid movetur, motum esse, . . . secundo, quod movetur, motum iri adhuc; nam quod movetur, locum, ubi est, relinquit, itaque alium acquiret, ergo movebitur adhuc. Tertio, quod movetur, non esse in uno loco per ullum tempus quantumvis exiguum l. c. 11. Ita ut in omni parte spatii, per quod fit motus, tria tempora considerari possint, Praeteritum, Praesens et Futurum. Cap. XV. 1.

17. Quod quiescit, semper quiescere intelligitur, nisi sit aliud aliquod corpus praeter ipsum, quo supposito quiescere amplius non possit. Similiter quod movetur, semper moveri intelligitur, nisi aliud sit extra ip-

sum, propter quod quiescit, nam si supponamus, nihil extra esse, nulla ratio erit, quare nunc quiescere debeat potius quam alio tempore, itaque motus ejus in omni simul temporis puncto desineret, quod non est intelligibile. c. VIII. 19. Quidquid movetur, eadem celeritate et per eandem viam, semper progressurum esse, nisi a corpore moto et contiguo impediatur. l. c. c. XV. 1. ut verum est, nihil moveri a se ipso, ita etiam verum est, nihil moveri nisi a moto. Naturae Phaenomena. IV. c. XXVI. 1. Motus omnis (ex quiete antecedente) causam immediate efficientem esse in aliquo corpore moto et contiguo. c. XV. de Rationibus Motuum.

18. Phantasmata nostra non esse semper eadem, sed nova subinde oriri et vetera evanescere, prout sensionis organa modo in unum, modo in aliud objectum convertuntur. Generantur ergo et pereunt, ex quo intelligitur esse ea corporis sentientis Mutatio aliqua. Mutationem autem omnem Motum esse aliquem vel conatum (qui conatus etiam motus est) in partibus mutati internis, ostensum est. Sensio igitur in sentiente nihil aliud esse potest, praeter motum partium aliquarum intus in sentiente existentium, quae partes motae organorum, quibus sentimus, partes sunt. Ostensum est, motum nisi a moto et contiguo generari non posse. Ex quo intelligitur, sensionis immediatam causam esse in eo, quod sensionis organum primum et tangit et premit. Est ergo sensio motus in sentiente aliquis internus, generatus a motu aliquo partium Objecti internarum, et propagatus per media ad organi partem intimam. Ostensum item est resistentiam omnem esse conatui conatum contrarium, i. e. Reactionem. Quoniam igitur motui ab Objecto per media ad organi partem intimam propagato fit aliqua totius organi resistentia sive reactio, per motum ipsius organi internum naturalem, fit propterea conatui ab Objecto conatus ab organo contrarius; ut, cum conatus ille ad intima ultimus actus sit eorum, qui fiunt in actu sensionis, tum demum ex ea reactione, aliquandiu durante, ipsum exsistat Phantasma, quod propter conatum versus externa, semper videtur (φαινεται) tanquam aliquid situm extra organum. Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab Objecto versus interna, eoque aliquandiu manente, per Reactionem factum Phantasma. Phys. c. XXV. 2. Causa sensionis est Externum corpus sive Objectum, quod premit uniuscujusque Organum proprium, vel immediate, ut in sensu Tactus et Gustus, vel mediate, ut in Visu, Auditu.

Olfactu, et premendo (mediantibus Nervis et Membranis) continuum efficit totum introrsum ad Cerebrum et inde ad Cor (sensionis omnis origo Phys. c. 25. 3); unde nascitur Cordis resistentia et contrapressio seu ἀντιτυπία, sive conatus Cordis liberantis se a pressione per motum tendentem extrorsum, qui motus propterea apparet tanquam aliquid externum. Leviathan. c. 1. VI. In omni sensione rerum externarum Actio (sit) et Reactio mutua i. e. oppositi sibi invicem conatus duo. Phys. c. XXV. 10.

19. Per sensionem vulgo intelligimus aliquam de rebus objectis per phantasmata judicationem, phantasmata scilicet comparando et distinguendo. Sensioni ergo, de qua hic agitur, quaeque vulgo ita appellatur, necessario adhaeret memoria aliqua, qua priora cum posterioribus comparari et alterum ab altero distingui possit. Itaque et sensui adhaeret proprie dictae, ut ei aliqua insit perpetua phantasmatum varietas, ita ut aliud ab alio discerni possit. Si supponeremus enim, esse hominem, oculis quidem claris caeterisque videndi organis recte se habentibus compositum, nullo autem alio sensu praeditum, eumque ad eandem rem eodem semper colore et specie, sine ulla vel minima varietate apparentem, obversum esse, mihi certe, quicquid dicant alii, non magis videre videretur, quam ego videor mihi per Tactus organa sentire lacertorum meorum ossa. Ea tamen perpetuo et undiquaque sensibilissima membrana continguntur. Attonitum esse et fortasse aspectare eum, sed stupentem dicerem, videre non dicerem; adeo sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt. c. XXVI. 5.

20. Neque vero permittit natura sensionis, ut plures res simul sentiantur, cum enim natura sensionis consistat in motu, dum organa sentiendi ab uno aliquo objecto occupantur, ab alio ita moveri non possunt, ut ab utroque motu unum phantasma sincerum oriatur utriusque. Unicum ergo est objectum, quod uno et eodem tempore sensione percipitur l. c. 6.

21. Solet autem motus organi, ex quo oritur phantasma, non nisi praesente objecto, Sensio appellari, remoto autem sive praetervecto objecto, manente tamen phantasmate, Phantasia, et Latinis Imaginatio. Imaginatio ergo nihil aliud est revera, quam propter objecti remotionem languescens vel debilitata sensio l. c. 7.

22. Subjectum Sensionis ipsum est Sentiens, nimirum Animal, et Animal videre, quam oculum, rectius dicimus. Objectum est id, quod sentitur; itaque videre nos solem accuratius dicimus, quam lumen; Lux enim et

color et calor et sonus et caeterae qualitates, quae sensibiles vocari solent, objecta non sunt, sed sentientium Phantasmata. l. c. 3. Qualitates omnes sunt in ipso Objecto nihil aliud, praeter materiae motum, quo Objectum in Organa sensuum diversimode operatur. Neque in nobis aliud sunt quam, diversi motus. Motus enim nihil generat praeter motum, et Apparitiones illae tum vigilantibus, tum dormientibus mera sunt Phantasmata. Praeterea, ut pressio Tactus frictus, pulsio Oculi phantasma lucidi, et pressio Auris sonum excitat: ita etiam Objecta, quae videmus vel audimus, Phantasma generant per pressionem, sed inobservabilem. Nam si colores illi et soni in ipso Objecto essent, separari ab illis non possent. Separantur autem, ut manifestum, in reflexionibus visibilium per specula et audibilium per loca montana. Scimus autem, corpus, quod videmus, in uno tantum loco esse, sed apparentias in plurimis. Leviathan. c. I. Visus Objectum proprie dictum non est lumen, nec color, sed ipsum corpus lucidum, vel illustratum vel coloratum. Illa enim cum sint phantasmata, sentientis sunt, non ejus, quod sentitur, accidentia. Hoc autem ex eo manifestum satis est, quod res visibiles in iis saepe apparent locis, in quibus eas non esse certo scimus, quodque diversis diverso apparent colore, et pluribus simul locis apparere possunt. Phys. XXV. 10.

23. Quoniam corpus solare motu simplice circulari circumstantem aetheream substantiam modo ad unam, modo ad aliam partem a se rejicit, ita ut quae partes proximae Soli sunt, motae ab ipso Sole, proxime remotiores rursus urgeant, necesse est, ut in quacunque distantia posita oculi prematur tandem pars anterior, et, ea parte pressa, propagetur motus ad intimam organi Visorii partem, Cor. A motu autem cordis reagentis oritur per eandem retro viam conatus desinens in conatu (versus exteriora) tunicae, quae vocatur Retina. Sed conatus iste ad exteriora illud ipsum est, quod vocatur Lumen sive Phantasma lucidi; nam propter hoc Phantasma est, quod objectum vocatur lucidum. Phys. c. XXVII. 2.

24. Est autem aliud sensionis genus, nimirum sensio Voluptatis et Doloris, eaque orta non a reactione cordis versus exteriora, sed ab organi parte extima per continuam actionem versus cor. Cum enim vitae principium in corde sit, necessse est, ut motus a sentiente ad cor propagatus, motum vitalem (i. e. sanguinis motum) aliquo motu mutet sive divertat, nimirum faciliorem reddens vel difficiliorem, juvans vel impediens.

Si juvet, Voluptas, si impediat, Dolor, Molestia, Aegritudo nascitur. Et sicut phantasmata a conatu ad externa, extra existere, ita Voluptas et Dolor in sensione, propter conatum organi ad interiora videntur intus esse. Phys. XXV. 12.

25. Appetitio et Fuga Voluptate et Molestia non aliter differunt, quam Desiderare et Frui, i. e. quam Futurum a Praesenti. Nam et appetitio voluptas et fuga molestia est, sed illa ex Jucundo, haec ex Molesto nondum praesente, sed praeviso aut expectato. Causae ergo ut sensionis, ita Appetitus et Fugae, Voluptatis et Molestiae sunt ipsa objecta sensuum. Ex quo intelligi potest, neque appetitum nostrum, neque fugam nostram causam esse, quare hoc vel illud cupimus vel fugimus i. e. quod non ideo appetimus, quia volumus, nam voluntas ipsa est Appetitus, nec fugimus quia volumus, sed quia tum appetitio, tum adversio ab ipsis rebus cupitis vel exosis generata est, sequiturque necessario praeconceptum Jucunditatis Molestiaeque ex ipsis objectis adfuturae. Prior secundum Naturae methodum est sensio, quam Appetitus. Utrum id, quod videmus, jucundum necne futurum sit, nisi experiendo i. e. sentiendo sciri non potest. de hom. c. XI. 1. 2. Si praecesserit deliberatio, tunc ultimus in ea actus appellatur, si appetitus sit, Velle sive Volitio, si Fuga, Nolle, ita ut eadem res voluntas vocetur et appetitus, sed consideratio (nempe an ante an post deliberationem) diversa sit. Phys. c. 25. 13.

26. Neque libertas volendi vel nolendi major est in homine, quam in aliis animalibus. Nam in appetente appetendi causa praecesserat integra, et proinde ipsa Appetitio non sequi non poterat, i. e. secuta est necessario. Libertas igitur talis, ut a necessitate libera sit, neque hominum neque brutorum voluntati convenit. Quod si per libertatem intelligamus facultatem, non quidem v o l e n d i, sed, quae volunt, f a c i e n d i, ea certe libertas utrique concedi potest. Neque id, quod intus in homine fit, dum vult aliquid, dissimile ei est, quod fit in aliis animalibus, dum (habita prius deliberatione) appetunt. l. c.

27. Omnibus rebus, quae appetuntur, quatenus appetuntur, nomen commune est Bonum, et rebus omnibus, quas fugimus Malum. Simpliciter Bonum dici non potest, cum quicquid Bonum est, Bonum sit aliquibus vel alicui. Bonum ergo relative dicitur ad Personam, ad Locum et ad Tempus. de Hom. c. XI. 4. 6.

28. Summum bonum, sive ut vocatur, felicitas et finis ultimus in praesente vita reperiri non potest. Nam si finis

sit ultimus, nihil desideratur, nihil appetitur, unde sequitur, non modo nihil ab eo tempore ipsi esse Bonum, sed ne sentire quidem Hominem, omnis enim sensio cum aliquo appetitu vel fuga conjuncta est, et non sentire est non vivere. Bonorum autem maximum est ad fines semper ulteriores minime impedita progressio. Ipsa cupiti Fructio tunc, cum fruimur, appetitus est, nimirum motus animi Fruentis per partes rei, qua fruitur. Nam vita motus est perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem l. c. 15.

29. Sunt omnes homines natura inter se aequales. Inaequalitas, quae nunc est, a lege civili introducta est. de Cive c. l. 3. Natura dedit unicuique jus in omnia, h. e. in statu mere naturali, sive antequam homines ullis pactis sese invicem obstrinxissent, unicuique licebat facere, quaecunque et in quoscunque libebat, et possidere, uti frui omnibus, quae volebat et poterat. Minime autem utile hominibus fuit, quod hujusmodi habuerint in omnia jus commune. Nam effectus ejus juris idem pene, ac si nullum omnino jus exstiterit. Quamquam enim quis de re omni poterat dicere: hoc meum est, frui tamen ea non poterat propter vicinum, qui aequali jure et aequali vi praetendebat, idem esse suum. l. c. 10. 11. Negari non potest, quin status hominum naturalis, antequam in societatem coiretur, Bellum fuerit, neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes. l. c. 12. Unusquisque naturali necessitate bonum sibi appetit, neque est quisquam, qui bellum istud omnium contra omnes, quod tali statui naturaliter adhaeret, sibi existimat esse bonum. Atque ita evenit, ut mutuo metu e tali statu exeundum et quaerendos socios putemus. Sempiternum bellum quam parum idonea res sit ad conservationem vel humani generis vel uniuscujuscunque hominis facile judicatur. Propter aqualitatem illam virium, caeterarumque facultatum humanarum, hominibus in statu naturae h. e. in statu belli constitutis conservatio sui diuturna exspectari non potest. Quare quaerendam esse pacem, rectae rationis dictamen est h. e. lex naturae, prima et fundamentalis lex naturae, c. I. 13. 15. c. II. 2. Quoniam pactis stare sive fidem servare, necessarium est ad pacem conciliandam, erit praeceptum legis naturalis. c. III. 1. Legum naturalium una est, Jus omnium in omnia retinendum non esse, sed jura quaedam transferenda vel relinguenda esse. c. II. 3. Ad pacem conservandam, necessarium legis naturalis exercitium, et ad legis naturalis exercitium necessaria securi-

tas. de Civ. c. V. 3. Consensio sive societas contracta sine potestate aliqua communi, per quam metu poenae singuli reguntur, non sufficit ad securitatem, quae requiritur ad exercitium justitiae naturalis. Quoniam conspiratio plurium voluntatum ad eundem finem non sufficit ad conservationem pacis et defensionem stabilem, requiritur, ut circa ea, quae ad pacem et defensionem sunt necessaria, una omnium sit voluntas. l. c. c. V. 6. Communem potentiam constituendi, quae homines tum ab invasione exterorum, tum ab injuriis mutuis tueri possit, ita ut propriae industriae et telluris fructu contenti vivant et alantur, unica via haec est, ut Potentiam et Vim suam omnem in hominem vel hominum Coetum unum unusquisque transferat, unde voluntates omnium ad unicam reducantur, i. e. ut unus homo vel coetus unus Personam gerat uniuscujusque hominis singularis, utque unusquisque auctorem se esse fateatur actionum omnium, quas gerit Persona illa, ejusque voluntati et judicio voluntatem suam submittat. Est autem hoc amplius, quam consensio aut concordia. Est enim in Personam unam vera omnium Unio, quod fit per pactum uniuscujusque cum unoquoque, tamquam si unicuique unusquisque diceret: Ego huic homini (vel huic coetui) Authoritatem et jus meum, regendi me ipsum, concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam Authoritatem et Jus tuum, tui regendi, in eundem transferas. Quo facto Multitudo illa una Persona est, et vocatur Civitas et Respublica. Atque haec est Generatio magni illius Leviathan, vel (ut dignius loquar) M o r t a l i s D e i, cui Pacem et Protectionem sub Deo Immortali debemus omnem. Leviath. c. 17.

30. Neque civis aliquis, neque omnes simul (si excipiamus eum, cujus voluntas sit pro voluntate omnium) pro civitate censenda. Civitas ergo est p e r s o n a u n a, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium, singulorum viribus et facultatibus uti possit, ad pacem et defensionem communem. De Cive. V. 9.

31. In omni civitate Homo ille vel Concilium illud, cujus voluntati singuli voluntatem suam subjecerunt, Summam Potestatem, sive Summum Imperium, quo majus ab hominibus in hominem transferri non potest, i. e. absolutum, sive Dominium habere dicitur. De Civ. Imperium. c. V. 11. c. VI. 13. Imperium summum dividi posse, exitiosissima civitatibus doctrina est. l. c. c. XII. 5. Legislatio, Gladius justitiae et judicia et Magistratuum et ministrorum nominatio penes eum, cujus est imperium

summum. . . . eundem hoc quoque habere juris, ut et judicet, quae opiniones et doctrinae paci inimicae sunt, et vetet, ne doceantur. Impune debere esse, quicquid ab eo, qui summ. imp. habet factum erit. Hominis, cui summi imp. commissum est, voluntas est voluntas civitatis. Complectitur ergo voluntates singulorum civium, neque igitur tenetur is, cui sum. imp. commissum, legibus civilibus. Intelligitur, singulos cives non proprium ita habere quidquam, in quod non habeat jus ille, qui habet sum. imp., cujus mandata sunt ipsae leges. Quoniam Regum est, discernere inter bonum et malum, iniquae sunt illae voces : Regem esse, qui recte facit, et Regibus non esse obtemperandum, nisi justa praeceperint. Ante imperia justum et injustum non exstitere, ut quorum natura ad mandatum sit relativa; actioque sua natura adiaphora est. Quod justa vel injusta sit, a jure imperantis provenit. l. c. c. XII. I. Qui sum. imp. adepti sunt, nullis cuiquam pactis obligari; sequitur, eosdem nullam civibus posse facere injuriam. Injuria nihil aliud est, quam pactorum violatio, ideoque, ubi nulla pacta praecedunt, ibi nulla sequi potest injuria. Neque ergo Monarcha ullis se pactis cuiquam ob receptum imperium obstringit. Recipit enim imperium a populo, sed populus statim, atque id factum est, persona esse desinit, pereunte autem persona, perit omnes ad personam obligatio. l. c. c. VII. 14. 12.

32. Regimini civili adversatur, praesertim vero Monarchico, quod homines non satis distinguant inter populum et multitudinem. Populus est unum quid, unam habens voluntatem et cui actio una attribui possit. Nullum horum de multitudine dici potest. Populus in omni civitate regnat, nam et in Monarchiis populus imperat, vult enim populus per voluntatem unius hominis. Multitudo vero cives sunt, h. e. subditi. In Democratia et Aristocratia cives sunt multitudo, sed curia est populus. Et in Monarchia subditi sunt multitudo, et (quamquam paradoxum sit) Rex est populus. Vulgus hominum et alii, qui, haec ita esse, minime animadverunt, de magno numero hominum semper loquuntur, tanquam de populo, h. e. de civitate, dicuntque, rebellasse civitatem contra regem, (quod est impossibile) et populum velle et nolle, quod volunt et nolunt molesti et mussitantes subditi sub praetextu populi, cives contra civitatem h. e. Multitudinem contra populum animantes. l. c. c. XII. 8.

33. Imperantium officia omnia hoc uno dicto con

tinentur: Salus populi suprema lex. . . Civitas enim non sui, sed civium causa instituta est. Eo fine homines in civitates institutivas sponte coiere, ut possent, quantum conditio fert humana, jucundissime vivere. l. c. c. XIII. 2. 3. 4.

III.

Belegstellen aus Gassendi.

1. Philosophia est amor, studium et exercitatio Sapientiae. Sapientia autem nihil aliud est, quam dispositio animae ad recte sentiendum de rebus, et recte agendum in vita. Ex hoc duae esse Philosophiae partes videntur, quarum altera circa Honestatem, altera circa Veritatem occupetur. Illam dicere Physicam seu Naturalem licet, istam Ethicam seu Moralem. Tom. I. de Philosophia universa Liber prooemialis. c. I. Consentaneum est, ut Logica pars aliis praemittatur, quando ea Mentem adjuvet, et circa res tam naturales, quam morales ratiocinetur. l. c. IX. Videtur definiri Logica posse Ars bene cogitandi. Logica Prooemium. Physica nimirum caeteraeque scientiae ita ex professo circa suam quaequae materiam occupantur, ut, quid in ea sit verum, percontentur, Logica vero singulis praeit, quandamque veluti facem praefert, quatenus praecepta generalia tradit, Regulasque omnibus communes, quibus si utantur, a veri inquirendi via non aberrent, aut ubi aberraverint, tum sui erroris admoneantur, tum rectiorem viam instituant. Logica ex se scientia est seu Ars generalis. Logica II. c. VI.

2. Media quaedam via inter Scepticos (quo nomine omnes Criteria tollentes complector) et Dogmaticos videtur tenenda. Quia notum est, nos aliquid Sensu, aliquid Mente percipere et notitiam omnem, quam Mente habemus, ortum habere a Sensibus; ideo praeire Menti debet Signum quoddam sensibile, quo in rei latentis, nec Sensu perceptae notitiam ducatur. Unde fit, ut duplex in nobis possit distingui Criterium, unum, quo ipsam rem latentem ratiocinando intelligamus Mens nempe, Intellectus seu Ratio. Quippe et tametsi admittatur, Sensum interdum esse fallacem, sicque esse posse Signum non tutum, attamen, quae sensu est superior, Ratio sen-

sus perceptionem emendare sic potest, ut Signum ab eo nisi emendatum non accipiat, ac tum demum ratiocinetur, sive de re judicium ferat. Si quaeratur, sitne cutis tota continua, an porulis meatulisve innumerabilibus interrupta? prima quidem fronte, continua judicabitur, quia neque oculus, neque manus poros in ea ullos deprehendit: et quia, licet sensus discernere illos non possit, percipit tamen aliunde humorem, qui interne exsudet, madoremque ex signo sensibili, esse poros ratiocinatur. Ratiocinatur, inquam, assumendo aliunde indubitata principia, seu propositiones, quas ex rebus, item per sensus perceptis, inductione collegit, quasque in memoriae promptuario conservat, in hunc aut consimilem modum. Hic humor est corpus, nullum corpus abit ex loco in locum, quin transeat per medium, media hic interjacet cutis, debet ergo humor transire per cutem. Atqui ipsa quoque cutis corpus est, et quia non possunt duo corpora in eodem simul esse loco, neque adeo potest unum corpus, qua aliud corpus est, transire, non transiret sane, penetraretve humor per cutem, si totum, quod cutis esse apparet, corpus foret. Necesse est ergo, ut cutis sit quasi colum sive cribrum. Afferimus demum in Anima exemplum, quoniam ex ejus actionibus, non modo quod sit, sed etiam qualis sit, seu quae ejus sit natura, noscamus, ac tanto noscamus perfectius, quanto plura actionum genera innotescunt, ex quibus esse eam praeditam pluribus proprietatibus qualitatibusve intelligimus. Quippe natura cujusque rei non sic est habenda in indivisibili consistere, ut non latitudinem proprietatum, attributorumve habeat. Log. II. c. V.

3. Omnis, quae in mente habetur, idea ortum ducit a Sensibus. Qui est caecus natus, nullam habet ideam coloris, qui surdus natus nullam soni, quia caret sensu Auditus, cujus ope illam acquirat. Adeo proinde, ut si esse posset, qui omni sensu privatus viveret, is nullius rei ideam haberet, sicque nihil imaginaretur. Huc proinde spectat celebre effatum: Nihil in intellectu est, quod prius non fuerit in Sensu. Spectat et quod dicunt, Intellectum seu Mentem esse Tabulam rasilem, in qua nihil caelatum depictumve sit. Quippe qui illi esse dicunt Ideas a natura impressas, neque per Sensum acquisitas, ii, quod dicunt, minime probant. Institutionis Logicae Pars I. De simplici Rerum Imaginatione. canon II.

4. Omnis idea aut per sensum transit, aut ex iis, quae transeunt per Sensum, formatur. Ex iis, quae per Sensum transierunt ac in Mente sunt, variae variisque mo-

dis formantur, ut compositione, et quasi adunatione plurium, ampliatione, aut imminutione ejusdem, ut cum ex idea hominis facit adaugendo ideam Gigantis, aut ex eadem extenuando ideam Pygmaei, translatione et accomodatione seu similitudine ac proportione, ut cum ideam urbis ad urbem non visam transfert. Hac ratione etiam Deum, qui cadere sane in sensum non potest, concipere Mens solet sub idea visi alicujus senis venerabilis, quam ipsi velut accomodat. l. c. can. III.

5. Omnis idea, quae per sensum transit, singularis est. Mens autem est, quae ex singularibus consimilibus generalem facit. Cum Mens habet multas similes, tum unam ex illis generalem facit, et modo quidem duplici, uno aggregando, alio abstrahendo. Priore enim modo Mens similes ideas veluti seponens in unam cogit aggeriem, quae omnes proinde continens, universalis Idea fit. Posteriore modo, cum, licet Ideae illae singulares in aliquo similes sint, seu mutuo conveniant, multa tamen discrimina habeant, quibus inter se differant, ideo Mens seorsim spectando ac ideo veluti abstrahendo ex omnibus id, in quo conveniunt, et detractis seu non spectatis discriminibus, quibus differunt, illud sic abstracte spectatum nihilque non commune habens, pro Idea communi habet. Quae ideae generaliores sunt, ex minus generalibus consimiliter fiunt. Idea singularis tanto est perfectior, quanto plures partes, pluraque adjuncta repraesentat. Idea generalis tanto est perfectior, quanto est completior, ac repraesentatat purius id, in quo singularia conveniunt. l. c. IV. V. VIII.

6. Adnotare lubet, dici Ἄτομον non, ut vulgo putant, (et quidam alioquin eruditi interpretantur) quod partibus careat, et magnitudine omni destituatur, sitque proinde aliud nihil, quam punctum Mathematicum, sed quod ita solida et, ut ita dicam, dura compactaque sit, ut divisioni, sectionive et plagae nullum locum faciat, seu quod nulla vis in natura sit, quae dividere illam possit. Duo praemittenda sunt: unum est, loqui Epicurum de Insectilibus Physicis, seu corpusculis, in quae Natura corpora grandiora ultimo resolvit; quaeque, cum ad ea est perventum, irresolubilia deinceps, indivisibiliaque ideo habet, quod, cum eo usque interceptum foret aliquid Inanis, cujus occasione concretionis partes separabiles fierent, ipsae particulae ultimo residuae nihil intra se Inanis contineant, sed solidissimae plane sint, nullamquae adeo separationem, suive distractionem ferant. Alterum est, non esse, cur dari Atomos negetur, tametsi per se atque separatae in sensum non

cadant, sed prae sui exilitate omnem visum, etiam acutissimum, longissime fugiant. — Cum natura nihil ex nihilo faciat, redigatve in nihilum, oportet quidpiam superesse in Concretionum dissolutione, quod inexsolubile, intransmutabileque sit. Illud, nihil posse creari de nihilo, debemus iterum intelligere secundum vires naturales, uti etiam voces aeternae materiae aut immortalis corporis, ut nempe solum intelligamus, Materiam rerum tota Mundi duratione sic perseverare, ut, ex quo primum creata fuit, nulla ejus portio periisse aut in nihilum abiisse censeatur. Tom. I. Physicae Sectio I. Lib. III. cap. V.

7. Esse omnium Atomorum eandem similem venaturam, quatenus sunt omnes perinde corporeae, solidae atque simplices, neque ullam diversitatem ratione substantiae sortiuntur. Epicurus docet, Atomos nullam habere qualitatem praeter figuram, pondus seu gravitatem et magnitudinem. Atomi proinde non puncta, sed tenuissima corpuscula sunt, praeditaque adeo tantula magnitudine, quae sit principium et quasi radix magnitudinis omnium corporum. Sane est necesse, ut non sit Atomus quasi puuctum, quod, cum magnitudine careat, praestare nullam valeat; idque sit proinde, de quo verum est tritum illud: Indivisibile indivisibili additum nihil facere indivisibile majus. Neque vero, licet Atomus secus ac punctum partes habeat, propterque ipsas magna sit, idcirco inferri ac objici potest, esse eam in illas divisibilem, corruptionique adeo obnoxiam, quoniam, cum solidissima sit innanive careat, tales partes sola per mentem designatione distinguuntur, suntque re ipsa non tam partes multae, quam una simplicissima, ut ita dicam, Entitas. — Atomos debere etiam exilitate ea esse, ut nulla ad sensum minima res sit, quae non sit ex myriadibus Atomorum multis contexta, ac superare proinde debeat magnitudinem Atomi myriadibus intervallorum multis. Quae nostro visui apparent esse minima, ipsi naturae maxima sunt, ac dici potest, ubi nostra industria subtilitasque desinit, inde incipere industriam subtilitatemque naturae, naturam plures partes in milii grano distinguere, quam homo possit in Caucaso, imo in toto globo Telluris. — Nihil repugnare, quo minus Atomi, quantumvis exiles, varie inter se figurentur. — Species figurarum esse quidem incomprehensibiles sed non simpliciter tamen infinitas. l. c. c. VI. Gravitas seu pondus nihil aliud quam naturalis internaque facultas seu vis, qua se per se ipsam ciere movereque potest atomus, seu (mavis quam) ingenita, innata, nativa inamissibilisque

ad motum propensio et ab intrinseco propulsio atque impetus. Atomorum motus duplex, Naturalis nempe et Reflexus. Ille est, quo Atomus suo deorsum pondere fertur, iste vero, quo Atomus una in aliam Atomum incurrens repercutitur, resilit, aliorsumque divertitur. Causam Reflexi motus esse tum ipsam Inanis naturam, quatenus non potest repercussae et resilienti Atomo non cedere, aequalemque ictui reditum praebere, tum naturam quoque Atomorum, quatenus, cum sint solidissimae, penetrare sese non valent, atque idcirco necesse est, ut aliae in alias incurrentes reflectantur. Omnes Atomi ἰσοταχεῖς, aequiveloces. Epicurus, tametsi forte de hac experientia nunquam cogitarit, ratione tamen ductus illud censuit de Atomis, quod experientia nos nuper docuit; scilicet ut corpora omnia (ac ejusdem praesertim materiae) tametsi sint tam pondere, quam mole summe inaequalia, aequivelocia tamen sunt, cum superne deorsum cadunt, sic ille censuit, Atomos omnes, licet sint magnitudine, gravitateque summe inaequales, esse nihilominus inter se ipso suo motu aequiveloces. (l. c. c. VII.)

8. Solae Atomi hujusmodi (principia sive Elementa rerum generabilium) sunt: Inane vero solum locum discriminationemque ministrat. Et sane cum sit incorporeum, nonne prorsus incapax est, ex quo corpora componantur? Tametsi enim corporibus intermistum esse probetur, non idcirco tamen pars illorum est, ut neque vulgo censetur aer, qui nobis intra nares, os, arteriam aut pulmonem adest. Et Inane quidem tanto minus vel ex eo, quod nullo modo rebus inhaeret, neque transferri cum ipsis potest. (l. c. c. VIII.)

9. Dicimus imprimis, explodendum esse, quod Atomi aeternae, improductaeque sint, quodque infinitae numero, etiam sub quavis figurae specie, posse autem subinde admitti, esse Atomos primam materiam, quam Deus initio finitam crearit, quam in aspectabilem hunc mundum formarit, quam suas deinceps obire vices et praescripserit et permiserit, ex qua demum corpora omnia, quae sunt in rerum natura, constent. Dicimus deinde, explodendum esse, quod Atomi a se ipsis habeant vim motricem, seu impetum, atque adeo motum, quo ab omni aevo varie oberrarint cieanturque etiamnum; ac tum posse admitti, esse Atomos mobiles et actuosas ea movendi agendique vi, quam Deus illis in ipsa eorum procreatione indiderit, cuique etiam cooperetur, quatenus, ut omnia conservat, ita coagit rebus omnibus. (l. c.) Licet imperium regnumque Deo concedatur, non ideo perne-

gantur causae, quas ille esse voluit, quasque agere suas vices sinit. Ex quo fit, ut, quando aut fulmen aut alius effectus mirabilis conspicitur, non idcirco statim accersatur Deus, quasi ipse solus ejus causa sit, neque naturalis ulla interveniat, sed ipse quidem supponatur generalis et illius et caeterorum omnium causa, interim autem praeter ipsam requiratur particularis. Phys. Sect. I. Lib. IV. c. VI.

10. Radix voluntatis est ipse Intellectus; idcirco circa intellectum, tanquam facultatem primariam praecipuamque, haerendum est. Hic quidem illud sufficiet, ut constet, quidpiam nos intelligere, quod imaginari non liceat, et intellectum ita esse distinctum a Phantasia, ut, cum Phantasia habeat materiales species, sub quibus res imaginetur, non habeat tamen Intellectus, sub quibus res intelligat; neque enim ullam v. c. habet illius magnitudinis, quam in Sole intelligit, sed tantum vi propria seu ratiocinando eam esse in Sole magnitudinem comprehendit. Ex hoc efficitur, ut, rem sine specie materiali intelligens, esse immaterialis debeat. Alterum est genus Reflexarum actionum, quibus Intellectus se ipsum suasque functiones intelligit, ac speciatim se intelligere animadvertit. Videlicet hoc munus est omni facultate corporea superius, quoniam, quidquid corporeum est, ita certo loco sive permanenter sive succedenter alligatum est, ut non versum se, sed solum versus aliud diversum a se procedere possit. Haecque causa est illius effati, quod Nihil agat in seipsum, cum et, tametsi interdum quidqiam agere in seipsum videatur, non idem tamen absolute sit, sed pars solum una, quae agit in aliam, veluti dum manus femur percutit aut extremum digiti volam. Tertium est earum (actionum), quibus non modo universalia, universalesve notiones formamus, sed percipimus quoque ipsam rationem universalitatis. Siquidem, cum universalia ejusmodi sint, ut praecidantur ab omnibus conditionibus materialibus, discriminibusque singularitatis, ut magnitudine, figura, colore et similibus; oportet sane intellectum, qui hanc praecisionem a materia facit et considerat, absolutum esse a materia, conditionisque esse omni cirumstantia materiali eminentioris. Bruta non agnoscunt ipsam universitatem seu universalem naturam, v. c. humanitatem, tanquam praecisam et ab omni gradu singularitatis discretam; Bruta non ipsa abstracta apprehendunt, sed concreta solum, ut non colorem, sed coloratum etc. Circa Objectum vero Intellectus id solum attingo, quod complectatur omnia, atque id-

circo non modo corporeas, sed incorpereas quoque naturas. Nam imprimis quidem objectum Intellectus esse illimitatum, sive omne verum, ac, ut loquuntur, omne Ens ut Ens, ex eo constat, quod ad nullum non genus rerum extenditur, nullumque est, cujus cognoscendi capax non sit, licet ob varia obstacula multa sint, quae reipsa non norit. Constat profecto, Intellectum non fuisse agniturum suspicaturumve, dari ullam rem incorpoream, si ipse corporeae conditionis foret. Tom. II. Phys. Sect. III. Membrum posterius. IX. c. II. c. IV. et Tom. I. Phys. Sect. I. IV. c. III. Ratio, cur id, quod est immateriale, immortale quoque seu incorruptibile sit, ex eo petitur, quod res, carens materia, careat etiam mole atque partibus, in quas distrahi exsolvique possit, atque adeo necesse sit, ut, qualis semel est, talis perpetuo perseveret. Quippe quod hujusmodi est, neque in se habet, neque aliunde timet dissolutionis principium, nec potest idcirco non perdurare in omne aevum, seu, quod idem est, non esse immortale. Tom. II. Phys. S. III. Membr. post. XIV. c. II.

IV.

Belegstellen aus René Des-Cartes.

1. Quoniam infantes nati sumus et varia de rebus sensibilibus judicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur, quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus. Nunc itaque dubitabimus inprimis, an ullae res sensibiles aut imaginabiles existant, primo, quia deprehendimus, interdum sensus errare, ac prudentiae est, nunquam nimis fidere iis, qui nos vel semel deceperunt, deinde, quia quotidie in somnis innumera videmur sentire aut imaginari, quae nusquam sunt, nullaque sic dubitanti signa apparent, quibus somnum a vigilia certo dignoscat. Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus, etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota, tum quia vidimus, aliquando

nonnullos errasse in talibus, et quaedam pro certissimis ac per se notis admisisse, quae nobis falsa videbantur, tum maxime, quia audivimus, esse Deum, qui potest omnia, et a quo sumus creati. Ignoramus enim, an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis, quae nobis quam notissima apparent. Principia Philosophiae. P. I. §. 4. 5. et Meditatio I. p. 1. Amstelodami 1650.

2. Quin et illa etiam, de quibus dubitabimus, utile erit habere pro falsis, ut tanto clarius, quidnam certissimum et cognitu facillimum sit, inveniamus. Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus, non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio ego cogito ergo sum est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat. l. c. §. 2. 7.

3. Sum tantum . . . res cogitans. . . . Quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. Nonne ego ipse sum, qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, cetera nego, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tanquam a sensibus advenientia animadverto. . . . Quid est, quod a mea cogitatione distinguatur? quid est, quod a me ipso separatum dici possit? Nam quod ego sim, qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat, per quod evidentius explicetur: sed vero etiam ego idem sum, qui imaginor; nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit; idem denique ego sum, qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto. Medit. II.

4. Sum certus, me esse rem cogitantem, numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus, quod affirmo, quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset: ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne

esse verum, quod valde clare et distincte percipio. Medit. III. p. 15.

5. Certissimum est, hujus (i. e. mei) sic praecise sumpti (scl. *als Geist*) notionem non pendere ab iis, quae existere nondum novi. . . . Itaque cognosco, nihil eorum, quae possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc, quam de me habeo, notitiam pertinere, mentemque ab illis diligentissime esse avocandam, ut suam ipsa naturam quam distinctissime percipiat. Med. II. p. 11. Mens distincte et complete, sive, quantum sufficit, ut habeatur pro re completa, percipi potest sine ulla ex iis formis sive attributis, ex quibus agnoscimus, corpus esse substantiam. Responsio IV. p. 123. Resp. V. p. 59. Satis est, quod possim unam rem absque altera clare et distincte intelligere, ut certus sim, unam ab altera esse diversam recte concludo, meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans. Et quamvis fortasse (vel potius, ut postmodum dicam, pro certo) habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, et ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans, certum est, me a corpore meo revera esse distinctum et absque illo posse existere. Med. VI. p. 39. Princ. Ph. I. 8. Quia Anima sive Mens nostra neque colorem habet, neque odorem, neque saporem, neque quidpiam, quod ad corpus pertinet, non est possibile, eam concipere (scl. per imaginem corporalem) aut ejus sibi formare imaginem, caeterum non eo minus conceptibilis est, quin imo, veluti per eam concipimus omnia, ita ipsa etiam sola magis conceptibilis est omnibus aliis rebus. Epistolae P. III. 113. Anima se ipsam tantum concipit per intellectum purum. Epist. P. I. 30. Cogitatio prius et certius, quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim jam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus. Prin. Phil. P. I. 8. Quo plura alicujus substantiae attributa cognoscamus, eo perfectius ejus naturam intelligamus, atque ut multa diversa attributa in cera distinguere possumus, ... ita etiam in mente totidem sunt. Unde clare colligitur, nullius rei tot attributa cognosci, quam nostrae mentis, quia quotcunque cognoscuntur in qualibet alia re, tot etiam numerari possunt in mente ex eo, quod illa cognoscat, atque ideo ejus natura omnium est notissima. Denique hic obiter reprehendis, quod, cum nihil in me esse admiserim praeter mentem, nihil ominus loquar de cera, quam videam, quam

tangam, quod sine oculis, et manibus fieri non potest, sed notare debuisti, me accurate monuisse, non ibi agi de visu et tactu, quae fiunt ope organorum, sed de sola cogitatione videndi et tangendi, ad quam organa ista non requiri quotidie in somnis experimur. Resp. V. 62. et Princ. Ph. P. I. 9. De rebus pure intellectualibus nulla propria recordatio est, sed prima vice, qua occurrunt, aeque bene cogitantur, ac secunda, nisi quod soleant nominibus quibusdam alligari, quae cum corporea sint, de ipsis etiam recordamur. Epist. P. II. Ep. 16. Nego, rem cogitantem alio praeter se ipsam objecto indigere ad suam actionem exercendam, quamvis etiam illam ad res materiales, quando eas examinat, extendere possit. R. d. C. ad. C. L. R. Ep. p. 144.

6. Quatenus ideae (istae) cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur, sed, quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet, easdem esse ab invicem valde diversas; nam proculdubio illae, quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae, quae tantum modos sive accidentia repraesentant, et rursus illa, per quam summum aliquem Deum infinitum etc. intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quam illae, per quas finitae substantiae exhibentur. Jam vero lumine naturali manifestum est, tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu, nam, quaeso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa? et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet? Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id, quod magis perfectum est, h. e. quod plus realitatis in se continet, ab eo, quod minus, atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva. Med. III. p. 18. Videmus quo plus perfectionis objectivae in se continent (ideae), eo perfectiorem ipsarum causam esse debere neque etiam in nobis ideam sive imaginem ullius rei esse posse, cujus non alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos Archetypus aliquis omnes perfectiones reipsa continens existat. . . Totum, quod in idea objective tantum sive tanquam in imagine continetur, debet in ejus causa, qualiscunque tandem sit, non tantum objective sive repraesentative saltem in prima et praecipua, sed reipsa formaliter aut eminenter contineri. Princ.

Phil. I. 17. 18. Sic quia Dei sive entis summi ideam habemus in nobis, jure possumus examinare, a quânam causa illam habeamus, tantamque in ea immensitatem inveniemus, ut plane ex eo simus certi, non posse nobis illam fuisse inditam, nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, h. e. nisi a Deo realiter existente. Et quia summas illas perfectiones, quarum ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus, eas in aliquo a nobis diverso, nempe in Deo esse, ibid. Ideoque Deum necessario existere est concludendum; nam quamvis substantiae quidem idea in me ex hoc ipso, quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet. Nec putare debeo, me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis: nam contra manifeste intelligo, plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti, quam finiti, h. e. Dei, quam mei ipsius: qua enim ratione intelligerem, me dubitare, me cupere, h. e. aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem? Cum (idea Dei) maxime clara et distincta sit, et plus realitatis objectivae, quam ulla alia, contineat, nulla est per se magis vera, nec in qua minor falsitatis suspicio reperiatur. Est, inquam, haec idea entis summe perfecti et infiniti maxime vera; nam quamvis forte fingi possit, tale ens non existere, non tamen fingi potest, ejus ideam nihil reale mihi exhibere. Est etiam maxime clara et distincta, nam, quidquid clare et distincte percipio, quod est reale et verum et quod perfectionem aliquam importat, totum in ea continetur. Med. III. p. 20. Superest tantum, ut examinem, qua ratione istam ideam a Deo accepi, neque enim illas sensibus hausi; (Nihil eorum, quae Deo tribuimus, ab objectis externis, tanquam ab exemplari, potest esse profectum, quia nihil est in Deo simile iis, quae sunt in rebus externis, h. e. corporeis. (Respons. III. 10) (Unde esse potest facultas, omnes perfectiones creatas ampliandi, h. e. aliquid ipsis majus sive amplius concipiendi, nisi ex eo, quod idea rei majoris nempe Dei sit in nobis? Resp. V. p. 65.) nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum mihi est

innata idea mei ipsius. Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa. Med. III. p. 24.

7. Certe ideam . . . entis summe perfecti non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naram pertinere, ut semper existat, quam id, quod de aliqua figura aut numero demonstro, ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere. Cum adsuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo, illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari: sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis: adeo ut non magis repugnet, cogitare Deum, (h. e. ens summe perfectum) cui desit existentia (h. e. cui desit aliqua perfectio) quam cogitare montem, cui desit vallis. . . . Atqui ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur, existentiam a Deo esse inseparabilem ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei necessitas me determinat ad hoc cogitandum: neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (h. e. ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est, equum vel cum alis vel sine alis imaginari Med. V. p. 32 et 33. et Princ. Phil. I. 14.

8. Jamque videre videor aliquam viam, per quam ab ista contemplatione veri Dei, in quo nempe sunt omnes thesauri scientiarum et sapientiae absconditi, ad caeterarum rerum cognitionem deveniatur. In primis enim agnosco, fieri non posse, ut ille me unquam fallat, in omni enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur. Medit. IV. Primum Dei attributum, quod hic venit in considerationem, est, quod sit summe verax et dator omnis luminis, adeo ut plane repugnet, ut nos fallat, sive ut proprie ac positive sit causa errorum, quibus nos obnoxios esse experimur. Atque hinc sequitur, lumen naturae sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, h. e. quatenus clare et distincte percipitur. Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam ac falsum pro vero sumentem nobis dedisset. Ita tollitur summa illa dubi-

tatio, quae ex eo petebatur, quod nesciremus, an forte talis essemus naturae, ut falleremur, etiam in iis, quae nobis evidentissima esse videntur. Princ. Phil. I. 29. 30. Facultas, istas ideas (scl. rerum sensibilium) producendi vel efficiendi, sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem praesupponit et me non cooperante, sed saepe etiam me invito, ideae istae producuntur. Ac proinde res corporeae existunt. Med. VI. Atque ita plane video, omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. Med. IV.

9. Percipiemus, naturam materiae sive corporis in universum spectati non consistere in eo, quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens, sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum. . . Ostendi potest, et pondus et calorem et alias omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere. Princ. Ph. II. 4. Res te monet, si dicatur (corpus scl.) substantia sensibilis, tunc definiri ad habitudinem ad sensus nostros, qua ratione quaedam ejus proprietas duntaxat explicatur, non integra natura, quae cum possit existere, quamvis nulli homines existant, certe a sensibus nostris non pendet. Epist. I. 27. Adverti, . . . colores, odores, sapores et talia esse tantum sensus quosdam in cogitatione mea existentes, nec minus a corporibus differentes, quam dolor differt a figura et motu teli dolorem incutientis; aliasque omnes qualitates, quas in corporibus experimur, in solo motu, motusve privatione, partiumque configuratione ac situ consistere. Responsio VI. Qualitates nonnisi valde confuse et obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem, an sint verae vel falsae, h. e. an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarundarum ideae, an non rerum. Medit. III. Duae vero adhuc causae supersunt, ob quas potest dubitari, an vera natura corporis in sola extensione consistat. Una est, quod multi existiment, pleraque corpora sic posse rarefieri, ac condensari, ut rarefacta plus habeant extensionis, quam condensata, sintque etiam nonnulli adeo subtiles, ut substantiam corporis ab ejusdem quantitate atque ipsam quantitatem ab extensione distinguant. Altera est, quod ubi nihil aliud esse intelligimus, quam extensionem in longum latum et profundum, non soleamus dicere ibi esse corpus, sed tantum

modo spatium et quidem spatium inane, quod fere omnes sibi persuadent esse purum nihil. Princ. Phil. II. 5.

10. Sed quantum ad rarefactionem et condensationem, quicunque ad cogitationes suas attendet, ac nihil volet admittere, nisi quod clare percipiat, non putabit in ipsis aliud quidquam contingere, quam figurae mutationem, ita scilicet, ut rara corpora illa sint, inter quorum partes multa intervalla existant, corporibus aliis repleta; et per hoc tantum densiora reddantur, quod ipsorum partes ad invicem accedentes, intervalla ista imminuant vel plane tollant: quod ultimum si aliquando contingat, tunc corpus tam densum evadit, ut repugnet ipsum densius reddi posse. Atque non ideo minus tunc extensum est, quam cum, partes habens a se mutuo dissitas, majus spatium amplectitur: quia, quicquid extensionis in poris sive intervallis a partibus ejus relictis continetur, nullo modo ipsi tribui debet, sed aliis quibusvis corporibus, a quibus intervalla ista replentur. l. c. 6.

11. Quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus l. c. 8. Non etiam in re differunt spatium sive locus internus et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solent. Revera enim extensio in longum latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa, quae constituit corpus. Sed in hoc differentia est, quod ipsam in corpore, ut singularem, consideremus et putemus, semper mutari, quoties mutatur corpus; in spatio vero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus, adeo ut, mutato corpore, quod spatium implet, non tamen extensio spatii mutari conseatur, sed remanere una et eadem, quamdiu manet ejusdem magnitudinis et figurae, servatque ejundem situm inter externa quaedam corpora, per quae illud spatium determinamus. Vacuum autem philosophico more sumptum, h. e. in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est ex eo, quod extensio spatii vel loci interni non differat ab extensione corporis. Nam, cum ex hoc solo, quod corpus sit extensum in long. lat. et prof., recte concludamus, illud esse substantiam, quia omnino repugnat, ut nihili sit aliqua extensio, idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum; quod nempe, cum in eo sit extensio, necessario etiam in ipso sit substantia. l. c. 10 — 12 et 16.

12. Facile cognoscimus, fieri non posse . . . ut plus sit materiae sive substantiae corporeae in vase, cum plumbo vel auro vel alio quantumvis gravi ac duro cor-

pore plenum est, quam cum aerem tantum continet, vacuumque existimatur, quia partium materiae quantitas non pendet ab earum gravitate aut duritie, sed a sola extensione, quae semper in eodem vase est aequalis. 19. Cognoscimus etiam fieri non posse, ut aliquae atomi sive materiae partes ex natura sua indivisibiles existant. Cum enim, si quae sint, necessario debeant esse extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere, ac proinde agnoscere, esse divisibiles. Nihil enim possumus cogitatione dividere, quin hoc ipso cognoscamus, esse divisibile, atque ideo, si judicaremus, idipsum esse indivisibile, judicium nostrum a cognitione dissentiret. l. c. 20.

13. Cognoscimus praeterea, hunc mundum sive substantiae corporeae universitatem nullos extensionis suae fines habere. l. c. 21. Hincque etiam facile colligi potest, non aliam esse materiam coeli, quam terrae, atque omnino, si mundi essent infiniti, non posse non illos omnes ex una et eadem materia constare, nec proinde plures, sed unum tantum esse posse; quia perspicue intelligimus, illam materiam, cujus natura in eo solo consistit, quod sit substantia extensa, omnia omnino spatia imaginabilia, in quibus alii isti mundi esse deberent, jam occupare, nec ullius alterius materiae ideam in nobis reperimus. 22. Materia itaque in toto universo una et eadem existit. . . . Partitio enim, quae fit sola cogitatione, nihil mutat, sed omnis materiae variatio sive omnium ejus formarum diversitas pendet a motu. 23. Motum (scil. localem, neque enim ullus alius in cogitationem meam cadit) dicere possumus esse translationem unius partis materiae sive unius corporis ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum. 25.

14. Motus natura sic animadversa, considerare oportet ejus causam, eamque duplicem: primo scil. universalem et primariam, quae est causa generalis omnium motuum, qui sunt in mundo, ac deinde particularem, a qua fit, ut singulae materiae partes motus, quos prius non habuerunt, acquirant. Et generalem quod attinet, manifestum mihi videtur, illam non aliam esse, quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, jamque per solum suum concursum ordinarium tantundem motus et quietis in ea tota, quantum tunc posuit, conservat. Nam quamvis ille motus nihil aliud sit in materia mota, quam ejus modus, certam

tamen et determinatam habet quantitatem, quam facile intelligimus eandem semper in tota rerum universitate esse posse, quamvis in singulis ejus partibus mutetur. Ita scil., ut putemus, cum una pars materiae duplo celerius movetur, quam altera, et haec altera duplo major est, quam prior, tantumdem motus esse in minore, quam in majore, ac, quanto motus unius partis lentior fit, tanto motum alicujus alterius ipsi aequalis fieri celeriorem. Intelligimus etiam, perfectionem esse in Deo, non solum quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur Unde sequitur, quam maxime rationi esse consentaneum, ut putemus ex hoc solo, quod Deus diversimode moverit partes materiae, cum primum illas creavit, jamque totam istam materiam conservet, eodem plane modo, eademque ratione, qua prius creavit, eum etiam tantundem motus in ipsa semper conservare. l. c. 36.

15. Atque ex hac eadem immobilitate Dei regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutari, nisi a causis externis. Atque ideo concludendum est, id, quod movetur, quantum in se est, semper moveri. Quies enim motui est contraria, nihilque ad suum contrarium sive ad destructionem sui ipsius ex propria natura ferri potest. l. c. 7. Altera lex naturae est: unamquamque partem materiae seorsim spectatam, non tendere unquam, ut secundum ullas lineas obliquas pergat moveri, sed tantummodo secundum rectas. Ex quo sequitur, omne corpus, quod circulariter movetur, perpetuo tendere, ut recedat a centro circuli, quem describit. 39. Tertia lex naturae haec est. Ubi corpus, quod movetur, alteri occurrit, si minorem habeat vim ad pergendum secundum lineam rectam, quam hoc alterum ad ei resistendum, tunc deflectitur in aliam partem, et motum suum retinendo solam motus determinationem amittit; si vero habeat majorem, tunc alterum corpus secum movet, et quantum ei dat de suo motu, tantundem perdit. 40. Hic vero diligenter advertendum est, in quo consistat vis cujusque corporis ad agendum in aliud, vel ad actioni alterius resistendum: nempe in hoc uno, quod unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu, in quo est. Hinc enim id, quod alteri conjunctum est, vim habet nonnullam ad impedien-

dum, ne disjungatur, id, quod disjunctum est, ad manendum disjunctum, id, quod quiescit, ad perseverandum in sua quiete, atque ex consequenti ad resistendum iis omnibus, quae illam possunt mutare, id, quod movetur, ad perseverandum in suo motu, h. e. in motu ejusdem celeritatis et versus eandem partem. 43.

VI.

Belegstellen aus Arnold Quelinx.

1. . . . Ego speciem omnem excedo Ego sola cognitione volitioneque definior. Ethica Tract. I Sect. II. §. 2. n. 3. adn. 5.

2. . . . Corpus meum varie quidem pro arbitrio meo movetur . . . sed motum ego illum non facio, nescio enim, quomodo peragatur: et qua fronte dicam, id me facere, quod quomodo fiat, nescio? . . . ibid. §. 2. nr. 4.

3. Ingenue fatear, nihil me extra me facere, quidquid facio, in me haerere, nihil horum, quae ago, ad meum aliudve corpus aut alio quoquam manare. ibid. nr. 6. Sum igitur nudus speculator hujus mundi. nr. 8. Tota praxis circa res hujus mundi nobis adempta est: sola speculatio relinquitur. nr. 8. adn. 22. Igitur in mundo nil quidquam agimus: spectamus duntaxat: verum illud spectare rursus admirabili modo contingit: nam mundus non potest se ipsum, ut spectetur, exhibere, nec speciem suam nobis ingerere; est in se ipso invisibilis: quemadmodum non operamur in id, quod extra est, ita, quod extra est, non operatur in nos: nostrum operari in nobis terminatur, et mundi opera in mundo terminantur, non attingunt nostram mentem: cum ad corpus nostrum (quod est pars aliqua mundi) appellunt, eo devenerunt, ubi non datur ultra. etc. nr. 6. ann. b. n. 11. et ann. 32. n. 9. 14. 8. ann. 50.

4. Nec motus sequitur in membris meis voluntatem meam, sed voluntatem meam comitatur. Has res diversissimas (motum materiae et arbitrium voluntatis meae) inter se devinxit, (scl. Deus) ut, cum voluntas mea vellet, motus talis adesset, qualem vellet, et contra, cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alte-

rius in alterum causalitate vel influxu etc. l. c. Nr. 7. ann. 19.

5. Actio mea non proprie extra me dimanat; tota semper in me sistit et haeret; nam illa, quae in corpus recipitur actio, non mea, sed motoris actio est. l. c.

6. Conditionem nostram ineffabilem esse deprehendimus, nec modum nos ullum intelligere posse, quo aut corpus ad voluntatem nostram moveatur, aut nos a corporum extra nos existentium motibus, et praesertim ab illius corporis, quod nostrum esse dicimus, moveamur, diversissimisque perceptionibus quasi perfundamur... Ineffabile enim est, quod esse quidem intelligitur, sed quomodo sit fiatque, intelligi ab humana mente non potest. Ethica Tract. II. §. 9. Ipsum tamen mundum non posse se mihi spectandum exhibere: solum Deum mihi exhibere illud spectaculum, idque modo ineffabili, incomprehensibili, quapropter inter stupenda Dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximum ejus sum et juge miraculum l. c. Tract. I. §. 2. Nr. 14.

VII.

Belegstellen aus Nicolaus Malebranche.

1. L'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matiere ne consiste que dans l'étenduë, et selon les differentes modifications de la pensée, l'esprit tantôt veut et tantôt imagine, ou enfin il a plusieurs autres formes particulieres, de même que selon les differentes modifications de l'étenduë la matiere est tantôt de l'eau, tantôt du bois, tantôt du feu, ou elle a une infinité d'autres formes particulieres. Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit fort facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'magine point et même qui ne veüille point: La pensée toute seule est donc l'essence de l'esprit, ainsi que l'étenduë toute seule est l'essence de la matiere. Si un esprit ou la pensée étoit sans volonté, il est claire quelle seroit tout-à-fait inutile, puisque cet esprit ne se porteroit jamais vers les objets de ses perceptions, et qu'il n'aimeroit point le

bien, pour lequel il est fait, de sorte qu'il n'est pas possible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire en cet état. Neanmoins vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit, puisque vouloir suppose la perception. La pensée toute seule est donc proprement ce qui constituë l'essence de l'esprit, et les differentes manieres de penser, comme sentir et imaginer ne sont que les modifications dont il est capable, et dont il n'est pas toujours modifié. Mais vouloir est une proprieté qui l'accompagne toûjours, soit qu'il soit uni à un corps, ou qu'il en soit separé; laquelle cependant ne lui est pas essentielle. De la Recherche de la Verité. Livre III. chap. 1. Partie 1.

2. Nous n'appercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. L'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le Soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à notre ame, et c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par ce mot idée je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il apperçoit quelque objet, c'est-à-dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet. (L'ame ne peut voir que le soleil, auquel elle est immediatement unie, que le soleil qui comme elle n'occupe aucun lieu. Eclairc. III.) Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument necessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement presente, mais il n'est pas necessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée. Pour l'idée qui éxiste necessairement, et qui ne peut être autre qu'on la voit, ils (les hommes) jugent d'ordinaire sans reflexion que ce n'est rien, comme si les idées n'avoient pas un fort grand nombre de proprietés . . . ce qui ne peut jamais arriver au néant, puisque le néant n'a aucune proprieté. Liv. III. Part. II. chap. 1.

3. Toutes les choses que l'ame apperçoit sont de deux sortes, ou elles sont dans l'ame ou elles sont hors de l'ame. Celles qui sont dans l'ame sont ses propres pensées, c'est-à-dire, toutes ses differentes modifications . . . toutes les choses, qui ne peuvent être dans l'ame sane qu'elle les apperçoive par le sentiment interieur qu'elle a d'elle même: comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions mêmes et ses inclinations naturelles. Or notre ame n'a pas besoin d'idées pour appercevoir toutes ces choses de la maniere

dont elle les apperçoit, parce qu'elles sont au dedans de l'ame ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'ame même d'une telle ou telle façon. l. c.

4. Des esprits créez ne peuvent voir dans eux-mêmes ni l'essence des choses, ni leur éxistence. Ils n'en peuvent voir l'essence dans eux-mêmes, puisqu' étant très-limitez ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu que l'on peut appeller l'être universel, ou simplement celui qui est. Puis donc que l'esprit humain peut connoître tous les êtres, et des êtres infinis, et qu'il ne les contient pas, c'est une preuve certaine qu'il ne voit pas leur essence dans lui même. Car l'esprit ne voit pas seulement tantôt une chose et tantôt une autre successivement, il apperçoit même actuellement l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas. De sorte que n'étant point actuellement infini, ni capable de modifications infinies dans le même temps, il est absolument impossible qu'il voye dans lui même ce qui n'y est pas. Il ne voit pas aussi leur éxistence dans lui même, parce qu'elles ne dépendent point de sa volonté pour éxister, et que les idées de ces choses peuvent être présentes à l'esprit, quoiqu'elles n'éxistent pas. l. c. Chap. 5.

5. Nous voyons toutes choses en Dieu. Il est absolument necessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisqu'autrement il n'auroit pas pû les produire, et qu'ainsi il voit tout ces êtres, en considerant les perfectiones qu'il renferme, auxquelles ils ont rapport. Il faut de plus savoir que Dieu est très-étroitement uni à nos ames par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui répresente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible et très-present à l'esprit. Chap. 6. Toutes les créatures, même les plus materielles et les plus terrestres, sont en Dieu, quoique d'une maniere toute spirituelle, et que nous ne pouvons comprendre. Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres . . . Il connoît encore parfaitement leur éxistence, parce que dépendant tous de sa volonté pour éxister, et ne pouvant ignorer ses propres volontez, il s'ensuit qu'il ne peut ignorer leur éxistence: et par consequent Dieu voit en lui même non seulement l'essence des choses, mais aussi leur éxistence. Ch. 5.

6. En Dieu il n'y a rien qui soit divisible ou figuré, car Dien est tout être, parce qu'il est infini

et qu'il comprend tout, il n'est aucun être en particulier. C'est Dieu même qui éclaire les Philosophes dans les connoissances, que les hommes ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles ne leur viennent que du Dieu. C'est lui qui est proprement la lumiere de l'esprit: c'est lui qui enseigne la science aux hommes l. c.

7. . . . On ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait qui est celle que nous avons de Dieu soit quelque chose de créé. Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être sans penser, s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevons un être fini, il faut necessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être laquelle par consequent doit préceder. Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini, et tant s'en faut, que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulieres ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin. Ch. 6.

8. On peut dire que si nous ne voyions Dieu en quelque maniere, nous ne verrions aucune chose, de même que si nous n'aimions Dieu, je veux dire, si Dieu n'imprimoit sans cesse en nous l'amour du bien en général, nous n'aimerions aucune chose. Toutes les idées particulieres que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le Créateur. Nous ne voyons aucune chose que par la connoissance naturelle que nous avons de Dieu. Ch. 6.

9. Il n'en est pas de même de l'ame; nous ne la connoissons point par son idée: nous ne la voyons point en Dieu: nous ne la connoissons que par conscience, et c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre ame que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, etc. nous ne pourrions savoir, si notre ame en seroit capable, parce que nous ne la connoissons point par son idée. l. c. Ch. 7.

10. On connoît les choses par elles-mêmes et sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes,

c'est-à-dire, lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit, et par là se decouvrir à lui. Car l'entendement est une faculté de l'ame purement passive, et l'activité ne se trouve que dans la volonté. Il n'y a que lui seul (Dieu) qui puisse agir dans l'esprit, et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu, que nous voyions d'une vûë immediate et directe. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin dans cette vie ce n'est que par l'union que nous avons avec lui que nous sommes capables de connoitre ce que nous connoissons etc. Liv. III. ch. 7.

11. Ce qu'on appelle voir les corps n'est autre chose qu'avoir actuellement présent à l'esprit l'idée de l'étenduë qui le touche ou le modifie de diverses couleurs: car on ne les voit point directement ou immediatement en eux-mêmes. Il est donc certain qu'on ne voit les corps que dans l'étenduë intelligible et générale, rendue sensible et particuliere par la couleur et que les couleurs ne sont que des perceptions sensibles que l'ame a de l'étenduë, lorsque l'étenduë agit en elle et la modifie. Quand je dis l'étenduë, j'entens l'intelligible, j'entens l'idée ou l'archetype de la matiere. Car il est clair que l'étenduë materielle ne peut agir efficacement et directement dans notre esprit. Elle est absolument invisible par elle-même. Il n'y a que les idées intelligibles qui puissent affecter les intelligeces. Response à M. Regis.

12. Comme tous les corps particuliers sont composés d'une étenduë ou matiere commune et générale et d'une forme particuliere: de même les idées particulieres des corps ne sont faites que de l'idée générale de l'étenduë, vue sous des formes ou par des perceptions intellectuelles ou sensibles toutes differentes. — Toutes les modifications d'un être fini sont necessairement finies. Car la modification d'une substance n'étant que la façon d'être, il est évident que la modification ne peut pas avoir plus d'étenduë, que la substance même. Que notre esprit soit fini, cela est certain. Or l'idée de l'étenduë est telle, que nous sommes certains que nous ne l'épuiserons jamais, ou que nous n'en trouverons jamais le bout, quelque mouvement que nous donnons pour cela à notre esprit. Nous sommes donc certains, que l'idée de l'étenduë est infinie, elle ne se peut trouver qu'en Dieu. l. c.

13. C'est l'entendement qui apperçoit ou qui connoît, puisqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets, car c'est une même chose à l'ame d'appercevoir un objet que de recevoir l'idée qui le représente. C'est l'entendement qui imagine les objets absens et qui sent ceux

qui sont presens, les sens et l'imagination ne sont que l'entendement, appercevant les objets par les organes du corps. de la R. de la V. L. I. p. 4. etc.

14. Ce qui est abstrait est incompréhensible à la plûpart des hommes; c'est le sensible qui les reveille et qui fixe et soutient la vûë de leur esprit. Ils ne peuvent considerer et par consequent ils ne peuvent comprendre ce qui ne tombe point sous les sens ni sous l'imagination. Voici donc encore quelques raisons. Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connoître la vérité. etc.

15. L'esprit de l'homme est borné, mais la Raison qu'il consulte est infinie. Car enfin l'esprit voit clairement l'infini dans cette souveraine Raison, quoiqu'il ne le comprenne pas..... S'il est vrai que la Raison à laquelle tous les hommes participent est universelle; s'il est vrai qu'elle est infinie, s'il est vrai qu'elle est immuable et necessaire: il est certain qu'elle n'est point differente de celle de Dieu même: car il n'y a que l'être universel et infini qui renferme en soi même une raison universelle et infinie. Toutes les créatures sont des êtres particuliers; la raison universelle n'est donc point créée. Toutes les créatures ne sont point infinies: la raison infinie n'est donc point une créature. Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie: elle est encore necessaire et indépendante, et nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison, il dépend d'elle en un sens, il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui même: il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui même: elle lui est donc coéternelle et consubstantielle. Eclairc. sur le III. L. de la R. de la Vérité X. Ecl.

16. Il n'y a qu'un amour necessaire qui est le principe de toutes le volontes créées. Ecl. sur le I. liv. VI. Ecl. Les hommes ne peuvent rien sans Dieu. De l. R. d. V. III. liv. P. II. ch. 6. Les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. Ils ne sont capables de rien vouloir, si Dieu ne les meut vers le bien en général, c'est-à-dire vers lui. Ils peuvent déterminer l'impression que Dieu leur donne pour lui vers d'autres objets que lui, je l'avoue, mais je ne sais pas si cela se peut appeller puissance. Les hommes ne peuvent aimer que parce que Dieu les pousse sans cesse vers le bien en général, c'est-à-dire, vers lui: car Dieu

ne les ayant créez que pour lui, il ne les conserve jamais sans les tourner et sans les pousser vers lui. Ibid. Tom. II. Liv. VI. Part. II. ch. 3. et L. III. P. II. ch. 6.

17. Par ce mot de Volonté ou de capacité qu'a l'ame d'aimer differens biens, je pretends designer l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général, et par celui de Liberté la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier, lesquelles etoient auparavant vagues et indéterminées vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire vers Dieu qui est seul le bien général, parce qu'il est seul qui nous pousse sans cesse et par une impression insensible vers le bien en général. Dieu nous portant vers tout ce qui est bien, c'est une consequence necessaire qu'il nous porte vers les biens particuliers. Mais.... Dieu ne nous porte point invinciblement à l'amour de ce bien.... Notre volonté n'est ni contrainte ni necessitée de s'arrêter à ce bien particulier..... Nous avons un principe de nos déterminations. Ce Principe de nos déterminations est toûjours libre à l'égard des biens particuliers. Car nous ne sommes point invinciblement portez à les aimer, puisque nous pouvons les examiner en eux-mêmes, et les comparer avec l'idée que nous avons du souverain bien ou avec d'autres biens particuliers. Ecl. sur la R. d. l. V. I. Ecl.

18. Il faut que l'amour naturel nous porte vers Dieu, puisqu'il vient de Dieu, et qu'il n'y a rien qui puisse en arrêter les mouvemens que Dieu même qui les imprime. Il n'y a donc point de volonté qui ne suive necessairement les mouvemens de cet amour. Les justes, les impies, les bienheureux et les damnez aiment Dieu de cet amour. Car cet amour naturel que nous avons pour Dieu étant la même chose que l'inclination naturelle qui nous porte vers le bien en général, vers le bien infini, vers le souverain bien, il est visible que tous les esprits aiment Dieu de cet amour puisqu'il n'y a que lui qui soit le bien universel, le bien infini, le souverain bien. Car enfin tous les esprits et les démons mêmes desirent ardemment d'être heureux, et de posseder le souverain bien, et ils le désirent sans choix, sans déliberation, sans liberté, et par la necessité de leur nature. Etant donc faits pour Dieu, pour un bien infini, pour un bien qui comprend en soi tous les biens, le mouvement naturel de nôtre coeur ne cessera jamais,

que par la possession de ce bien. De l. R. de l. V. Liv. III. ch. 4. et L. I. ch. 17.

19. La matiere est toute sans action. Ibid. L. I. ch. 1.... Si l'on vient à considerer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin.... On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultez, des qualitez, des vertus ou des êtres rééls, capables de produire certains effets par la force de leur nature..... Il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu: toutes les causes naturelles ne sont point de veritables causes, mais seulement des causes occasionnelles. Ibid. Tom. II. L. VI. P. II. ch. 3.

20. Il est evident qu'il n'y a point de liaison necessaire entre la volonté que nous avons par exemple de remuer notre bras et le mouvement de notre bras. Il est vrai qu'il se remue, lorsque nous le voulons: et qu'ainsi nous sommes la cause naturelle du mouvement de nôtre bras. Mais les causes naturelles ne sont point de veritables causes: ce ne sont que des causes occasionelles qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu. Cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit apperçoit une liaison necessaire. Lorsqu'on pense à l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être infiniment parfait et par consequent tout-puissant, on connoît qu'il y a une telle liaison entre sa volonté et le mouvement de tous les corps, qu'il est impossible de concevoir qu'il veuille qu'un corps soit mû, et que ce corps ne le soit pas. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause et qui ait véritablement la puissance de mouvoir les corps. Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu toujours efficace. Ibid.

VIII.

Belegstellen aus Benedict v. Spinoza.

1. Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens. Ethices Pars I. Definitio 1. Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae

terminari potest. D. 2.... Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. 3. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens 4. Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. 5. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit. 6. Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. 7. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. 8.

2. Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt. Axiom. 1. Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet. 2. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus et contra; si nulla detur determinata causa, imposible est ut effectus sequatur. 3. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit. 5. Idea vera debet cum suo ideato convenire. 6. Quidquid, ut non existens, potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam. 7.

3. Substantia prior est natura suis affectionibus. Propos. 1.

4. Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent. Unaquaeque enim in se debet esse et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit. P. 2.

5. Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest. P. 3. Si nihil commune cum se invicem habent, ergo nec per se invicem possunt intelligi, adeoque una alterius causa esse non potest. Demonstr.

6. Duae aut plures res distinctae vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum vel ex diversitate earundem affectionum. P. 4.

7. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi P. 5. . . . Cum substantia sit prior natura suis affectionibus, depositis ergo affectionibus, et in se considerata, h. e. vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, h. e. non poterunt dari plures, sed tantum una. Demonstr.

8. Una Substantia non potest produci ab alia substantia. P. 6. Si substantia ab alio posset produci, ejus cognitio a cognitione suae causae deberet pendere, adeoque non esset substantia. Corollar.

9. Ad naturam substantiae pertinet existere P. 7. Substantia non potest produci ab alio, erit itaque causa sui, i. e. ipsius essentia involvit necessariam existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere. Dem.

10. Omnis substantia est necessario infinita. P. 8. Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo, (ex sola 7. Prop.) omnem substantiam debere esse infinitam. Schol. 1.

11. Quod substantia sit indivisibilis, ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi, nisi infinita, et quod per partem substantiae nihil aliud intelligi potest, quam substantia finita, quod manifestam contradictionem involvit. P. 13. Schol.

12. Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit. P. 11. et Demonst.

13. Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt. . . . Illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam. Demonst. Quidquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur, quare ejus etiam existentia ex sola ejus natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam ejus essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit, imperfectio autem contra eandem tollit. P. 11. Schol.

14. Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. P. 14. et Demonst.

15. Sequitur rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse vel affectiones attributorum Dei. Ibid. Corollar. II. Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Eth. P. II. P. 1. et 2.

16. Si (itaque) ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis, et ex partibus conflata, si autem

ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficilime fit, tum infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit. Praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimodo affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter etc. Eth. P. I. P. 15. Schol.

17. Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Eth. I. P. 25. Coroll.

18. Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest. P. 15. Quicquid existit, Dei naturam sive essentiam certo et determinato modo exprimit. P. 36 Dem. Potentia naturae (sit) ipsa divina potentia et virtus; divina autem potentia (sit) ipsissima Dei essentia. Tract. Theologico-Politicus c. VI. p. 235 et Tract. Politicus. c. II. §. 2. 3.

19. Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. P. 18. Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae. P. 25. Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.... Nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agentum determinetur vel cogatur. Sequitur, solum Deum esse causam liberam. P. 17. Dem. et Coroll. 2. Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (h. e. omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent. P. 16.... Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit. P. 17. Schol.

20. Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, h. e. Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscusjusque Dei attributorum sequitur, h. e. omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt. P. 29. Schol. Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent. P. 31. et Dem.

21. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Voluntas certus tantum cogitandi mo-

dus est, sicuti intellectus, adeoque (P. 28.) unaquaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum. . . . Hinc sequitur, Deum non operari ex libertate voluntatis. Sequitur voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies, et absolute, ut omnia naturalia, quae a Deo ad existendum et operandum certo modo determinari debent. P. 32. Coroll. 1. et 2. et P. 17. Schol.

22. Aeternum illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus. (P. 16. P. 1.) Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium, vel finem habet nullum. Eth. IV. Praefatio.

23. Ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina (de fine) Dei perfectionem tollit. Nam si Deus propter finnem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Eth. P. I. P. 36. Appendix.

24. Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt Ibid. P. 33.

25. In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum. Ibid. P. 29.

26. Statuo.. Deum absolute et revera causam esse omnium, quae essentiam habent, quaecunque etiam illae sint. Si jam poteris demonstrare, Malum, Errorem, Scelera etc. quicquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali causam esse. Est (privatio) ens rationis tantum vel modus cogitandi, quem formamus, quum res invicem comparamus. Epistolae 36. 34. 32. 25. Eth. P. I. P. 36. Append. et P. IV. Praef.

27. Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt. P. 21.

28. Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessaria et in-

finita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere. P. 22.

29. Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo, modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit. P. 23.

30. Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinatur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, et russus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinatur ad existendum et operandum, et sic in infinitum. P. 28. et Demonstr.

31. Quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse, nec concipi possunt, P. 28. Sch. A Deo immediate producta sunt: in cogitatione intellectus absolute infinitus, in Extensione autem motus et quies; mediante infinita quadam modificatione, (v. c.) facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem. Epist. 65 et 66.

32. Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans. Eth. P. II. D. 3.

33. Modi cogitandi non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae, etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus. Axiom. 3.

34. In Deo datur necessario idea tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.... P. 3. Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest. P. 4.

35. Ideae rerum singularium sive modorum, non existentium, ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur. P. 8..... Tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans. P. 5.

36.... Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit, sed eodem modo eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus. P. 6. Coroll.

37. Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. P. 7.... Quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo, objective. P. 7. Coroll.... Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa..... Sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocumque concipiamus, unum eundemque ordinem sive unam eandemque causarum connexionem, h. e. easdem res invicem sequi reperiemus. Esse formale ideae circuli non, nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam; et ille iterum per alium, et sic in infinitum potest percipi, ita ut, quamdiu res, ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem per solum Cogitationis attributum explicare debemus, et quatenus, ut modi Extensionis, considerantur, ordo etiam totius naturae per solum Extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. P. 7. Schol.

38. Primum, quod actuale Mentis humanae Esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis. P. 11. Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, et nihil aliud. P. 13. Omnia quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cujuscumque rei datur necessario in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo ac humani corporis idea. P. 13. Schol. P. 17. Schol. Ex his (quod scl. Corpus Mentis sit objectum P. 21.) non tantum intelligimus, Mentem humanam unitam esse Corpori, sed etiam quid per Mentis et corporis unionem intelligendum sit. P. 13 Sch.

39. Quicquid in objecto ideae, humanam Mentem constituentis, contingit, id ab humana Mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in Mente necessario idea. P. 12. Dico mentem humanam illa tantummodo posse cognitione assequi, quae idea corporis actu existentis involvit, vel quod ex hac ipsa idea potest concludi. Nam cujuscunque rei potentia sola ejus essentia definitur, Mentis autem essentia in hoc solo consistit, quod sit idea Corporis actu existentis etc. Epist. 66. Idea cujuscunque modi, quo Corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam Corporis externi. Eth. P. II. P. 16. Ideae, quas corporum exter-

norum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant. Coroll. 1. 2. Mens humana non tantum Corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit. P. 22. Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit. P. 23. Mens humana nullum corpus externum, ut actu existens, percipit, nisi per ideas affectionum sui Corporis. P. 26. Quo Corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo ejus Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum.... Atque ex his praestantiam unius Mentis prae aliis cognoscere possumus. P. 13. Schol. P. 14 et P. III. Affect. General. Definit. Explic.

40. Mentis humanae datur etiam in Deo idea sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani. P. II. P. 20. Haec mentis idea eodem modo unita est Menti, ac ipsa Mens unita est Corpori. P. 21.

41. Ostendimus, Corporis Ideam et Corpus, h. e. Mentem et Corpus unum et idem esse Individuum, quod jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur, quare Mentis idea et ipsa Mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo nempe Cogitationis concipitur. P. 21. Schol.

42. Nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest. Eth. P. III. P. 2.

43. Mentis decreta nihil praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia Corporis dispositione. Quae omnia clare ostendunt, Mentis tam decretum, quam appetitum et Corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam eandemque rem, quam, quando sub Cogitationis attributo consideratur, et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub Extensionis attributo consideratur et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus. Mens et corpus una eademque res (sit), quae jam sub Cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur.... Ordo actionum et passionum Corporis nostri simul (sit) natura cum ordine actionum et passionum Mentis. Ibid. P. 2. Schol.

44. ... Ipsa experientia non minus clare, quam ratio, doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari.... Concedendum est, hoc mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione sive memoria non distingui. Ibid.

45. Causa quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur. etc. Eth. P. IV. Praef.

46 In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est. Mens certus et determinatus modus cogitandi est, adeoque suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi et nolendi habere non potest ibid. P. II. P. 48.... In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit. In Mente nulla datur absoluta facultas volendi et nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec et illa affirmatio et haec et illa negatio. Pr. 49 et Demonstr. Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Coroll.... Nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere. P. II. P. 43. Schol. et P. 48. Schol.

47. Mentis essentia in sola cognitione consistit, cujus principium et fundamentum Deus est Ibid. P. V. P. 36. Schol. Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, h. e. cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non nisi partialis sumus causa. Ibid. P. III. Defin. 2.

48. Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur. Ibid. P. 1.

49. Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi. Eth. P. IV. P. 2. Videmus itaque, passiones ad Mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi. P. III. P. 3. Schol.

50. Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur, passiones autem a solis inadaequatis pendent. Ibid. P. 3. et Tract. Polit. c. II. §. 5.

51. Quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum. Quodsi de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adae

quatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt..... Unde (ab imaginatione) habet anima rationem patientis. De Intell. Emend. p. 440, 441, 446.

52. Per virtutem et potentiam idem intelligo, h. e. virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Eth. P. IV. Def. 8. Mentis potentia sola intelligentia definitur. P. V. Praef. Nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus. P. IV. P. 24. Demonstr. Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequates, non potest absolute dici, ex virtute agere, sed tantum, quatenus determinatur ex eo, quod intelligit. ibid. P. 23.

53. Pars mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos agere dicimur, illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio, per quam solam dicimur pati. Apparet, quod Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi sit, qui ab alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio, et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Eth. P. V. P. 40. Cor. et Schol.

54. Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus. Eth. P. IV. P. 27.

55. (Praeter haec duo cognitionis genera) datur aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Eth. P. II. P. 40. Sch. 2. et De Int. Emend. p. 419—422.

56. De natura Rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari. Hinc sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri ut contingentes contemplemur. Eth. P. II. P. 44. Cor. 1. De natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. Cor. 2.... Fundamenta Rationis notiones (sint), quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque nullius rei singularis essentiam explicant, quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi. Dem.

57. Unaquaeque cujuscunque corporis vel rei sin-

gularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit, ibid. P. 45.

58. Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta. P. 46.

59. Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. P. 32.

60. Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. Eth. P. V. P. 24. et P. 36. Sch.

61. Quidquid Mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod Corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod Corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis. P. 29.

62. Res duobus modis a nobis, ut actuales, concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo, ut verae seu reales, concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt. P. 29. Schol.

63. Mens nostra, quatenus se et Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipii. P. 30. Aeternitas est ipsa essentia Dei, quatenus haec necessariam involvit existentiam. Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam, ut entia realia, concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam. Dem.

64. Colligitur, Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae..... Praestantissima ea (erit) Methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda. Idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter. Ex hoc...quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum (ex eo?) quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum. Nulla (circa ejus ideam) metuenda est confusio, modo normam veritatis habeamus. Est nimirum hoc ens unicum, infinitum; hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse. De Intell. Em. p. 426, 428, 452, 443.

65. Patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam, i. e. modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet,

quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam. Ibid. p. 425. Qui veram habet ideam, simul scit, se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare Eth. P. II. P. 43. Per certitudinem quid positivum intelligimus, non vero dubitationis privationem. ibid. P. 49. Schol. Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. His adde, quod Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus, adeoque tam necesse est, ut Mentis clarae et distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae. Schol. P. 43. et Tract. Theolog. Polit. c. I. p. 127.

66. Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari. Eth. P. IV. P. 59 et P. VI. Schol. ad P. 4. Quidquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei, tanquam causa. Eth. P. V. P. 32. Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis. Coroll.

67. Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat. ibid. P. 35.... Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. P. 36. Hinc sequitur quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines et Mentis erga Deum Amor intellectualis unum et idem sit. Coroll.

68. Cognitionem Unionis, quam mens cum tota Natura habet. De Intell. Emend. 417. Summum Mentis bonum est Dei cognitio, et summa Mentis virtus Deum cognoscere. Summum, quod Mens intelligere potest, Deus est, h. e. Ens absolute infinitum, et sine quo nihil esse neque concipi potest, adeoque summum Mentis utile sive bonum est Dei cognitio. Deinde Mens, quatenus intelligit, eatenus tantum agit, et eatenus tantum potest absolute dici, quod ex virtute agit. Est igitur Mentis absoluta virtus intelligere. At summum, quod Mens intelligere potest, Deus est: Ergo Mentis summa virtus est Deum intelligere, seu cognoscere. Eth. P. IV. P. 28. Hoc idea Dei dictat, Deum summum esse nostrum bonum, sive Dei cognitionem et amorem finem esse ultimum, ad quem omnes actiones nostrae sunt dirigendae. T. Th. p. c. IV. p. 208-9.

69. Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus. Eth. P. V. P. 42.

70. Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt. Ibid. P. IV. P. 36... Homo nec esse nec concipi posset, si potestatem non haberet, gaudere hoc summo bono. Pertinet namque ad Mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Schol. P. 36.

Einleitung.

§. 1.

Die Menschheit lebte in dem Heidenthum in der Einheit der ihr Leben umfassenden und begründenden Elemente oder Momente; Volk, Staat, Religion und Kunst war im Wesen Eine Sache, Gott und die Welt Eine Welt. Da diese Einheit aber immer nur eine natürliche war, die Einheit eines besondern, durch seine eigenthümliche Natur von andern Völkern unterschiedenen Volkes; so war Gott selbst, wie er Gegenstand des Heidenthums war, der Gott eines besondren Volkes, ein besondrer Gott, die Einheit damit eine andern Einheiten oder Völkern entgegengesetzte und feindlich gegenüberstehende, und folglich, als eine solche, im Widerspruche gegen den Geist, welcher das Wesen der Menschheit und als ihr Wesen die allgemeine Einheit aller Völker und Menschen ist.

Die Aufhebung dieses Widerspruchs im Heidenthum war die heidnische Philosophie. Denn sie rifs den Menschen aus der Schranke der Besonderheit heraus, aus seiner Einfalt, seiner Zufriedenheit und Einheit mit dem besondern Volkswesen und seinen particulären Anschauungen *);

*) Diese Behauptung bedarf wohl keiner besondern Belege. Es ist hier genug zu erinnern, dafs schon Thales sich zu einer wissenschaftlichen Anschauung der Natur erhob und die im Volksglauben als Götterwesen vorgestellten Gestirne zum Gegenstande des Denkens u. Berechnens

sie war daher, als die das beschränkte Volksbewustsein zum allgemeinen Bewustsein erweiternde Macht des denkenden Geistes, gleichsam das verhängnifsvolle Fatum über den Göttern des Heidenthums, und der geistige Grund des Untergangs der heidnischen Volksbesonderheiten als weltbeherrschender und gottgeheiligter Mächte. Die Aufhebung jenes Widerspruchs durch die Philosophie war aber, weil sie selbst nur vermittelst heidnischer, innerhalb ihres Volks noch stehenden Individuen geschah, einerseits noch eine beschränkte von der heidnischen Besonderheit inficirte, anderseits nur noch eine ideelle und innerliche.

Seine wirkliche Lösung fand dieser Widerspruch erst in Christus. Denn in ihm wurde der Λόγος, d. i. die allgemeine Vernunft, das allgemeine und reine, defswegen heilige und mit Gottes Wesen identische Wesen der Menschheit, das in der heidnischen Welt zerrissen war in die sich ausschliefsenden Volksbesonderheiten, wovon sich jede als das alleinige Centrum der Menschheit behauptete, und das in der heidnischen Philosophie nur Gegenstand des Denkens war, σάρξ, Fleisch, d. i. concretes Wesen und Wirklichkeit; oder in ihm wurde das allgemeine und reine, defswegen mit Gott identische Wesen der Mensch-

machte, (Diogenes Laertes I. Segm. 24 ed. Meibomii) dafs schon Anaxagoras die von der Superstition als besondere Omina gedeuteten Erscheinungen aus rein physischen Ursachen ableitete, (Plutarchus Vitae, V. Periclis c. 6.) dafs schon Xenophanes, der Zeitgenosse Pythagoras und Stifter der eleatischen Schule, den grofsen Gedanken der Einheit zur Anschauung brachte, einen Gott lehrte, der οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα, und mit der Begeisterung des Gedankens und dem Zorne der Vernunft gegen die homerischen und hesiodischen Göttervorstellungen als Gottes unwürdige Bestimmungen eifert. Sextus Empiricus adv. Mathem. IX. 193 und Fülleborns Beiträge zur Geschichte der Philosophie Stück VII.

heit, in dem daher alle Völker und Menschen Eins, von ihren particulären und sonstigen endlichen und natürlichen Differenzen und Gegensätzen befreit und erlöst sind, dem Menschen als solchen ohne Ansehung der Person und des Geistes, nicht auf ideelle Weise, auf dem Wege des Denkens, sondern unmittelbar zur Gewifsheit und Anschauung gebracht *). Christus ist daher nichts anderes als das Bewufstsein des Menschen von der Einheit seines lauteren Wesens mit dem göttlichen Wesen **), ein Bewufstsein, welches als die Zeit

*) Richtig in seiner Art sagt daher der alte Reinhold, ob er gleich das Christenthum nur einseitig rationalistisch auffast, in seinen Briefen über die Kantische Philosophie (5 Brief.) „Weit entfernt also Behauptungen durchzusetzen, bei welchen die Philosophie den Finger auf den Mund zu legen hätte, noch weniger aber Philosophie überflüssig zu machen oder sie vom Angesicht der Erde zu vertilgen, war vielmehr dem Christenthum aufbehalten, die Resultate von den tiefsinnigen Betrachtungen der Weltweisen zum gemeinschaftlichen Besitze aller Stände zu machen.“ Bekannt ist es, in welche Beziehung selbst einige Kirchenväter das Christenthum zur heidnischen Philosophie setzten, und wie sie an dem λόγος, der in Christus vollständig erschienen sei, auch die heidnischen Philosophen wenigstens Theil nehmen liefsen.

**) Die philosophische Auffassung einer Sache unterscheidet sich natürlicher Weise nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach von den populären und ordinären Auffassungen derselben. Der Gedanke der Einheit kommt jedoch auch in den populären Auffassungen des Christenthums einiger Massen zum Vorschein, und zwar einerseits in dem Bilde der Zukunft, andererseits als moralische Einheit, wie wenn z. B. behauptet wird, dafs die Religion auf der Liebe zu Gott beruhe, aber die Liebe ist nur möglich unter der Voraussetzung einer höhern Einheit. Bei den älteren denkenden Mystikern dagegen ist diese höhere Einheit aufs Bestimmteste, freilich in mystischer Weise ausgesprochen zu finden. So sagt z. B. Tauler (in seinen Predigten CCXCIII.) „Die Gottheit ist mein Vaterland. Hab ich ein Vatter in der Gottheit? Ja, ich hab nit allein ein Vatter da, me (mehr) ich hab mich selber da; Ehe dafs ich an mir selber wart, do was ich in der Gottheit geboren.“ Zur Verhütung wenigstens der allergröbsten Mifsverständnisse mufs noch bemerkt werden, dafs in dem Paragraph gesagt ist: „das reine und allgemeine, defswegen

gekommen war, weltgeschichtliches Bewufstsein zu werden, sich als unmittelbare Thatsache aussprechen, in Eine Person sich zusammenfassen, zunächst als ein Individuum sich verwirklichen und der ganzen, noch in der Finsternifs des alten Widerspruchs der Volksparticularitäten liegenden Welt als Schöpfer eines neuen Weltalters entgegensetzen mufste.

Es war eine innere Nothwendigkeit, dafs das Bewufstsein von jener Einheit als eine wirkliche Persönlichkeit zur Erscheinung kam; die Idee oder das Bewufstsein jener Einheit konnte sich

mit dem göttlichen Wesen identische Menschheitswesen," dafs das reine und allgemeine Wesen des Menschen eben als das reine Wesen ein von dem Menschen selbst, von den Menschen in ihrer Individualität, Vielheit und Besonderheit unterschiedenes Wesen ist, dafs jene Einheit für den Menschen daher nur eine mittelbare, für das Individuum nur durch die lauterste Reinheit des Denkens, der Handlung und der Gesinnung zu verwirklichende und erringende ist, ferner — eine Bemerkung, die von der ganzen Einleitung gilt — dafs der fragliche Gegenstand hier nur im Allgemeinen betrachtet und abgehandelt wird, daher die bei einer besondern, ins Einzelne gehenden Betrachtung höchst wichtigen und bedeutungsvollen Specificationen wegfallen müssen. — Für diejenigen, die eine solche sonderbar transcendente Einbildungskraft haben, dafs ihnen die Edelsteine der gediegensten Gedanken als Wasserblasen erscheinen, die nur im täuschenden Lichte der Phantasie so wie Brillanten funkeln, denen die Producte des reifsten, des besonnensten Denkens nur Ausgeburten phantastischer, mit „leeren Speculationen" sich beschäftigender Köpfe sind, setze ich noch folgende Worte eines Mannes, den sie, wiewohl mit Unrecht, nicht zu diesen Köpfen rechnen, nämlich Bacons aus seinen Sermones Fideles c. XVI. her: „Qui Deos negant, Nobilitatem generis humani destruunt. Nam certissimum est, hominem brutis cognatum esse, quatenus ad corpus: quodsi quatenus ad animam non incercedat ei cognatio cum Deo, vilis est plane et ignobilis creatura." und frage sie nur, ob nicht der Ausdruck: Verwandtschaft die Bezeichnung der intensivsten Innigkeit ist, und ob sich nicht der Ausdruck: Verwandtschaft, da diese eine sinnliche Basis hat, von dem Ausdrucke: Einheit nur so unterscheidet, wie das Bild von der Sache, die sinnliche Vorstellung von den Gedanken?

nicht etwa als Philosophie oder Kunst, nicht unter einem Symbole oder Bilde, sondern nur als ein wirklicher Mensch weltgeschichtliches Dasein geben. Eben so war es eine innere Nothwendigkeit, dafs dieses Individuum, welches jenes Bewufstsein in Person oder in persönlicher Existenz war, freiwillig in den Tod ging, dem Heile der Andern sein Dasein zum Opfer darbrachte; denn wenn Ein Individuum eins ist mit dem göttlichen Wesen, so sind, da das Individuum eine einzelne, ausschliefsende Existenz ist, die andern Individuen von dieser Einheit ausgeschlossen. Erst durch seinen Tod daher, durch die Verneinung seines persönlichen Daseins, seiner ausschliefsenden Existenz gewährt es den Andern den Zutritt zu dem Genusse und der Erkenntnifs der Einheit, vollbringt es das Werk der Erlösung, d. h. verwirklicht es wahrhaft die Idee, dafs der Mensch, und hiemit jeder Mensch in seinem wahren Wesen mit dem göttlichen Wesen vereint, jeder Mensch an sich Christus ist.

§. 2.

Mit und in Christus kam also im Unterschiede von der heidnischen Welt, wo der Mensch nur mit einem bestimmten, besondern Volkswesen in Einheit war und immer nur ein besondres Volk sich als das Wesen, als das allgemeine, von Gott bevorzugte, in einem besondern, intimen Verhältnifs zu Gott stehende d. i. mit ihm identische Centrum der Menschheit erfafste und aussprach, die Einheit des Menschen mit dem reinen und allgemeinen Wesen der Menschheit, und dadurch sowohl die Einheit des Wesens des Menschen mit dem Wesen Gottes, als des Menschen mit dem Menschen ohne Unterschied der Nationalität, und andrer Particularitäten zum Dasein

zu unmittelbarer Gewifsheit und Anschauung, und wurde diese Anschauung der Inhalt und die Grundlage einer neuen Religion, deren wesentliche Bestandtheile, populär ausgedrückt, daher der Glaube an Christus, als den Erlöser der Menschen, der Glaube an Einen Gott, als den gemeinschaftlichen Vater aller Völker und Menschen, und die Liebe des Menschen zu dem Menschen waren. Im Christenthum wurde darum Gott als Geist Gegenstand des Menschen, und Inhalt der Religion; denn ein mit dem Geiste und Interesse eines besondern Volks identischer, nur auf es bezogener Gott, wie es der heidnische und jüdische war, ist selbst ein bestimmtes Wesen und darum nicht Geist; erst Gott in dieser Reinheit und Allgemeinheit gefafst, in der er im Christenthum gefafst wurde, erst das allgemeine, von aller unwesentlichen Besonderheit gereinigte Wesen ist Geist. Der Geist wird aber nicht im Fleische, sondern nur im Geiste ergriffen. Mit dem Christenthum war daher zugleich der bestimmte Unterschied zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem gesetzt. In dem Urheber des Christenthums, der selbst von sich sagte: „Ich habe die Welt überwunden," und dessen Leben und Persönlichkeit mit dem Bewufstsein seiner Gottgleichheit eins waren, war dieser Unterschied nur Unterschied, kein Gegensatz, kein Dualismus. Als aber das Christenthum in die Erscheinung und Endlichkeit eintrat, und die in ihm liegenden Momente in der Geschichte zu bestimmter Entwicklung kamen, bestimmte sich jener in dem reinen, mit der Idee identischen Wesen seines Urhebers überwundne Unterschied bis zum Gegensatze, bis zum Zwiespalte von Geist und Materie, Uebersinnlichem und Sinnlichem, und da in diesem endlichen Gegensatze das Uebersinnliche als das nur Wesenhafte, das

Sinnliche als das nur Unwesenhafte bestimmt war, und bestimmt werden muste, wurde das Christenthum selbst in seiner Welterscheinung zu einer antikosmischen und negativen, von der Natur, dem Menschen, dem Leben, der Welt überhaupt, und nicht etwa dem Eitlen, sondern dem Positiven der Welt abziehenden, ihr wahres Wesen verkennenden und verneinenden Religiosität *).

*) Diese einseitige und negative Religiosität äufserte sich bei den ersten Christen nicht etwa blos praktisch in der Verachtung aller irdischen Güter und aller selbst edlen und feinern Genüsse, sondern auch theoretisch und zwar unter Anderm in dem Glauben an den nahen Weltuntergang und in der Vorstellung von der Ehe, dieser tiefen Basis, dieser zugleich politischen und moralischen, zugleich physischen, und metaphysischen Grundlage des Lebens, als etwas an sich Unheiligem, das nicht an und für sich selbst, sondern nur als Verhütungsmittel moralischer Uebel eine religiöse Bedeutung hat. Bekanntlich hatte selbst der Apostel Paulus eine solche Vorstellung von der Ehe, (Vergl. I. Cor. 7. 1. 2. 9. u. s. w. u. Hugo Grotius Commentar zu diesen Stellen) und glaubte er, vielleicht selbst noch die Zeit des Weltgerichts erleben zu können. I. Thess. c. 4. 13 — 15. I. Cor. 15, 31, 52, 53. II. Cor. 5. 1, 2, 3. Als daher die unbefangenen und unbestimmten Vorstellungen der ersten Christen consequent ausgebildet und zu bestimmten Begriffen wurden, war es eine nothwendige Folge, dafs das ehelose Leben als das wahrhaft geistliche, der Religion angemessene und vollkommene Leben fixirt, und solche Vorstellungen mit ihm verbunden wurden, als z. B. Augustin damit verbindet, wenn er sagt: Originalis autem integritas angelica portio est et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae medidatio. Cedat huic omnis fecunditas carnis, omnis pudicitia conjugalis; illa non est in potestate, haec non est in aeternitate: fecunditatem carnalem non habet liberum arbitrium, pudicitiam conjugalem non habet coelum. Profecto habebunt magnum aliquod praeter caeteros in illa communi immortalitate, qui habent aliquid jam non carnis in carne. De Sancta Virginitate c. 13. Das spätere ausdrückliche Verbot der Priesterehe wäre daher auch sicherlich nie einem Gregor VII. in den Kopf gekommen, geschweige ein anerkanntes Princip geworden, wenn es nicht mit den religiösen Begriffen, mit den Vorstellungen von dem, was für das Jdeal eines wahrhaft geistlichen und religiösen Lebens galt, dessen Repräsentanten und Exempel die Priester sein sollten, übereingestimmt hätte.

§. 3.

Als dieser negativ-religiöse Geist als das wahre Christenthum, als die absolute Religion, als das einzige wesenhafte Leben, vor dem alles andere Leben und alle andere Interessen als ein Eitles und Nichtiges verschwinden müssen, sich aussprach, geltend machte und herrschender Zeitgeist wurde; war es daher eine unausbleibliche Folge, daſs nicht nur die Kunst, das Studium des heidnischen Alterthums, die schönen Wissenschaften, sondern überhaupt die Wissenschaften an und für sich zu Grunde gingen. Nicht die vielen Kriege und Stürme damaliger Zeiten, nicht die natürliche Rohheit damaliger Völker, nur jene negativ-religiöse Tendenz war der eigentliche, wenigstens geistige Grund ihres Verfalls und Untergangs, denn für den Geist von dieser Tendenz subsumiren sich selbst die Künste und Wissenschaften unter den Begriff eines nur Eitlen und Weltlichen, eines bloſsen Menschentandes *).

*) Quae enim communicatio, sagt Hieronymus (Epist. XXII. c. 13) luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial? quid facit cum psalterio Horatius? cum evangeliis Maro? cum apostolis Cicero? Nonne scandalizatur frater, si te viderit in idoleo recumbentem? Et licet omnia munda mundis et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, tamen simul bibere non debemus calicem Christi et calicem Daemoniorum Domine si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi. — In den Regeln des h. Isidorus wurde ausdrücklich geboten: Gentilium autem libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat. Gregor der Groſse machte dem Bischoff von Vienne, Desiderius groſse Vorwürfe darüber, daſs er die Grammatik (classische Literatur) lehre und mit jungen Leuten heidnische Dichter lese. Quia in uno ore se cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt, et quam grave nefandumque sit episcopis canere, quod nec laico religioso conveniat, ipse considera... Si posthac evidenter ea, quae ad nos perlata sunt, falsa esse claruerit, nec vos nugis et saecularibus litteris studere constiterit, Deo nostro gratias

Besonders war es daher auch die Natur, die bei der Herrschaft jener Tendenz in die Nacht der Vergessenheit und Ignoranz sinken mufste. Wie konnte der beschränkte, der nur ins ferne Jenseits schmachtende *), in seinem von dem Wesen der Welt abgezogenen Gotte lebende Religiose einen Sinn für die Natur und ihr Studium haben **)?

agimus. Die Gebildeteren und Humaneren unter den Christen des Mittelalters schätzten wohl auch das Studium der sogenannten profanen Literatur, aber nicht um seiner selbst willen. Vergl. Heeren Geschichte des Studiums der classischen Literatur I. B. — Selbst Alcuin billigte im spätern Alter nicht einmal das Lesen der heidnischen Dichter und Schriftsteller. — Vergl. auch Thomas a Kempis de Imitatione Christi Lib. III. c. 48 contra vanam et saecularem scientiam. — Aus demselben Principe kommt es, wenn noch H. Cornelius Agrippa von Nettesheim in seiner Schrift de incertitudine et vanitate scientiarum (cap. I.) sagt: Nihil homini pestilentius contingere potest, quam scientia: haec est vera illa pestis, quae totum ac omne hominum genus ad unum subvertit, quae omnem innocentiam expulit, et nos tot peccatorum generibus mortique fecit obnoxios etc. und selbst unter den Protestanten manche die Wissenschaften verschmähten z. B. selbst Joh. Amos Comenius die Metaphysik, den Aristoteles und Cartesius, die Critik und Philologie wegwirft und darauf den Vers macht: „Du lernest, liesest, schreibst und gleichwohl kommt der Tod; Studire Jesum selbst: dies Eine ist dir Noth." Man sehe hierüber auch Arnold an und seine und Anderer Urtheile in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie Th. II. B. XVI. c. X. Von dem Schul- und Academischen Wesen sonderlich bei den Lutheranern.

*) Tota vita Christiani boni sanctum desiderium est, sagt Augustin in seiner Expos. in Epist. Joh. c. 4.

**) Selbst Luther hatte, als er noch unfrei war und noch nicht zur Anerkennung der Philosophie, wenigstens ihrer Unentbehrlichkeit gekommen war, eine solche Abneigung gegen das Studium der Natur, wenn er die zu seiner Zeit geltende scholastisch-aristotelische Physik ganz und gar verwirft, und sagt: „die Kunst ist nichts, nur ein Wiedersatz und Christum zu vertilgen aufkommen. Darum, lieber Mensch, lafs natürliche Kunst fahren, weistu nicht, was krafft ein jeglicher stern, stein, holz, thier oder alle Creaturen hat, darnach die natürliche Kunst trachtet, wenn sie gleich am besten trachtet, so lafs dir begnügen an dem, das dich die Erfahrung und gemeine Weise lehret. Es ligt auch nicht macht dran, ob du es alles wissest; ist

Die Natur deren wesentliche äufsere Form die Sinnlichkeit ist, die er gerade als das zu Verneinende, als das vom Göttlichen Abziehende fafste, hatte für ihn nur die Bedeutung eines Endlichen, Eitlen, Wesenlosen. Wie kann aber der Geist sich auf Das concentriren, Das zum Gegenstande seiner Liebe und Erförschung, ernster anhaltender Beschäftigung machen, was ihm nur die Bedeutung eines Endlichen und Eitlen hat? Was hat es überdem für ein Interesse, die zeitliche Creatur, das elende Geschöpf zu erkennen, wenn man den Schöpfer kennt? Wie kann der, der im vertrauten Umgange mit dem Herrn lebt, sich so herabwürdigen, in dasselbe Verhältnifs zu seiner Dienstmagd zu treten? Und was hatte auf jenem Standpunkte negativer Religiosität die Natur für eine andere Stellung und Bedeutung, als die einer Dienstmagd Gottes? Die populäre theologisch - teleologische Betrachtungsweise der Natur ist die einzige diesem Standpunkte gemäfse, aber eben diese Art der Teleologie ist keine objective, physikalische, in die Natur selbst eindringende Betrachtungsweise derselben.

Die Natur war daher dem menschlichen Geiste auf jenem Standpunkte wie aus den Augen verschwunden, ein verborgnes Fremdes, ihm nur auf der Oberfläche der äussern Erscheinung Gegenstand. Gleichwie in die geweihten Andachtsstät-

genug, dafs du weist, dafs feuer heifs, wasser kalt und feucht ist, dafs im sommer andere arbeit denn im winter zu thun ist. Wisse wie du deinen acker, vieh, haus und kinder üben sollst, das ist dir genug in natürlicher Kunst. Darnach denke, wie du nur allein Christum erlernest, der wird dir zeigen dich selbst, wer du bist, was du vermögest. Also wirstu Gott und dich selbsten erkennen, welches kein natürlicher meister, noch natürliche kunst je erfahren hat. Vergl. Arnold Kirchen- und Ketzerhistorie Th. IV. Sect. II. Num. XII. Von Verfälschung der Schriften Lutheri. S. 120.

ten jener Zeiten das Licht nicht durch ein rein durchsichtiges Medium, sondern durch buntbemahlte Fenster getrübt fiel, gleich als wäre das reine Licht für die fromme, von der Welt und Natur sich zu Gott hinwendende Gemeinde etwas Abziehendes nnd Störendes, gleich als könnte nur im Dunkel und in der Verschleierung der Natur der Geist in die Lichtflamme der Andacht auflodern, und sich nicht das Licht der Natur mit dem Lichte der Andacht vertragen; so fiel selbst da noch in jenen Zeiten, wo der Geist wieder zum Denken und Erkenntnifstriebe erwachte, den Blick auf die Wirklichkeit richtete und die Natur wieder sein Object wurde, das Licht der Natur nur getrübt und gebrochen durch das Medium der aristotelischen Physik in den Menschen, weil er, von jener negativen Religiosität beherrscht und bestimmt, sich gleichsam scheute, die eignen Augen aufzuthun, und mit eigener Hand die verbotne Frucht vom Baume der Erkenntnifs zu brechen.

Wenn gleich Einzelne im Mittelalter sich besonders eifrig mit dem Studium der Natur beschäftigten, wenn gleich überhaupt sogenannte weltliche Gelehrsamkeit noch in Klöstern und Schulen sich erhielt und geschätzt wurde *); so blieben doch immer die Wissenschaften eine particuläre untergeordnete Nebenbeschäftigung des menschlichen Geistes, und hatten nur eine kümmerliche, beschränkte Existenz und musten sie so lange haben, als der einseitig-religiöse Geist die oberste geschichtliche Behörde, die Legislativgewalt, und die Kirche seine Executivgewalt war.

*) Vergl. z. B. Heeren Geschichte des Studiums der classischen Literatur I. B. und Meiners Historische Vergleichung der Sitten und Verfassungen u. s. w. des Mittelalters II. B. IX. Abschnitt.

§. 4.

Die einzige, dem einseitigen, exclusiv-religiösen Geiste immanente, d. i. in ihm enthaltne, von ihm unabweisbare, seinem Wesen entsprechende und mit innerer Nothwendigkeit aus ihm hervorgegangne Wissenschaft war die Theologie, in der der einfache Glaubensinhalt vor das Bewufstsein des Verstandes gebracht, von ihm zergliedert, bestimmt, geordnet und beleuchtet wurde. Indem aber mit dem Bestimmen des Glaubensinhaltes durch Gedanken dieser Inhalt Object des denkenden Bewufstseins wurde, Object des analytischen, auflösenden Verstandes, wurde mit ihm zugleich das denkende Bewufstsein unabhängig von dem Stoffe des Glaubens sich selbst Object; es ward innerhalb des Inhalts des Glaubens zugleich der Gedanke als solcher ihm Gegenstand, und die Theologie ging so über in Philosophie. Da aber das Denken gleichsam nur so unter der Hand, im Geheimen getrieben wurde, weil es kein öffentliches Privilegium hatte, d. h. in dem ehemaligen religiösen Princip, das für das oberste Princip, für die letzte, höchste Autorität galt, nicht sanctionirt war, und die Gegenstände der Dogmatik, des kirchlichen Lehrbegriffs, der terminus a quo und ad quem, das Non plus ultra, die letzte Gränze des menschlichen Geistes waren, wenn gleich Einzelne sie übersprangen*); so blieb der Inhalt der Theolo-

*) Z. B. Almarich oder Amalrich von Chartres, David von Dinant, und sein Schüler Balduin, welche dem sogenannten Pantheismus, den sie jedoch, nach den von Thomas a Aquino und Albertus Magnus angeführten Stellen zu schliefsen, zum Theil ziemlich roh aufgefafst und ungeschickt und anstöfsig ausgesprochen zu haben scheinen, huldigten, sich dabei auf alte heidnische Philosophen als Autoritäten beriefen, und wie Albertus Magnus in seiner Summa Theologiae T. II. Tract. I. Quest. IV. memb. III. Fol. 25 sagt, sogar die auctorita-

gie immer noch der Hauptinhalt des denkenden Geistes, und die Philosophie als solche konnte für ihn im Wesentlichen nur eine überlieferte sein; es muste ihr daher auch jene freie Productivkraft, jene grundschöpferische Thätigkeit, jene Autopsie der Natur und Autonomie der Vernunft, welche die Philosophie Griechenlands und der neuern Zeit auszeichneten und den eigenthümlichen Charakter der Philosophie überhaupt constituiren, abgehen. Daher jener Geist der formellen Abstraktion, jene formel-logisch-metaphysische Denkart, die allein das Wesen und den Geist der sogenannten scholastischen oder scholastisch-aristotelischen Philosophie ausmachte; denn wurden gleich ausser der damaligen Logik und Metaphysik auch die übrigen philosophischen Wissenschaften cultivirt, so war doch der Geist, in dem Alles behandelt und betrachtet wurde, der

tes sanctorum nicht gelten liefsen. Natürlich wurden ihre Sätze verdammt. — Wie grofs und stark die Macht und Herrschaft der kirchlich-dogmatischen Vorstellungen selbst über freie und für ihre Zeit philosophische Köpfe war, beweist unter andern dieser Umstand, dafs selbst Gegenstände, die an und für sich oder wenigstens in der Bedeutung, in welcher sie sie für wirkliche hielten, die hypothetischsten und willkührlichsten von der Welt sind, ihnen für reale Denkobjecte, für ausgemacht wirkliche Gegenstände galten, deren Eigenschaften, aber keineswegs deren Dasein und Wesenhaftigkeit sie in Untersuchung zogen, die sie auf die genaueste detailirteste Weise beschrieben und charakterisirten, und die daher auch, eben weil sie in ihrer geistigen Vorstellung, im Gedanken selbst als wirkliche Wesen fixirt waren, als Visionen, als Apparitionen individueller Wesen ihrer Sinnlichkeit oder Phantasie erscheinen konnten. Selbst der denkende und gelehrte Albertus Magnus „erhielt Offenbarungen und übernatürliche Hülfe von der heiligen Jungfrau. Seine Schriften und Gedichte auf die heilige Jungfrau machen einen ganzen Band aus. Die heilige Jungfrau stattete Albert dem Grofsen in eigner Person für seine Lobgedichte und Schriften Dank ab und hatte sogar die besondere Gnade, sich ihm zur genauen Besichtigung darzustellen, als er sich vornahm, alle Körper- und Seelengaben der Mutter Gottes als Dichter auszumahlen."

formel-logisch-metaphysische Geist. Daher die langweilige Einförmigkeit und trockne Gleichheit ihrer Geschichte, welche nicht durch qualitative, Schlag auf Schlag sich einander folgende, und erst durch diese lebendige Succession eine eigentliche Geschichte begründende Differenzen in ihrem trägen Laufe unterbrochen ist, wie die Geschichte der alten und neuern Philosophie, und daher einem stehenden Wasser gleicht, wenn jene einem reifsenden Strome. Daher jene aller höhern Genialität und Originalität ermangelnde Beschränktheit des Geistes auch bei den besten Denkern unter den Scholastikern, jene Geschmacklosigkeit in Ansehung der Form, jene ungelenkige Steifigkeit und Schwerfälligkeit in ihrer ganzen Haltung. Daher der gänzliche Mangel an Principien, die die organisirenden und belebenden Seelen eines mit sich cohärenden und übereinstimmenden Ganzen wären, und der daraus hervorgehende, ohne Nothwendigkeit, ohne das Maas eines bestimmenden und beschränkenden Princips bis ins Unendliche fort rastlos theilende und atomisirende Distinctionsgeist, der endlich zu einem blofsen Formalismus, zur Auflösung alles Inhaltes, einer völligen Leere und einem damit verbundnen Eckel und Widerwillen an der Scholastik führen mufste.

§. 5.

Als der formel- und negativ-religiöse Geist in der Kirche sich zu einer weltbeherrschenden Macht erhoben hatte, und die anfangs nur innerliche, in der Gesinnung existirende Verkennung und Verachtung alles sogenannten Weltlichen endlich bis zur weltlichen, gewaltsamen Unterdrückung des Weltlichen fortging, und selbst die Suprematie der Kirche, als des Inbegriffs des Geistlichen, über den Staat, als den Inbegriff des Weltlichen

sich anmaafste, bestand seine Negativität gegen Künste und Wissenschaften näher darin, dafs er sie band und gefangen nahm, sie nicht frei gewähren, ihnen keine Selbstständigkeit angedeihen liefs, sondern sich ihrer nur als Mittel einerseits zu seiner Verherrlichung, andererseits zu seiner Befestigung bediente. Allein gerade diese scheinbar nur dienstfertigen Geister führten nothwendig den Sturz der Herrschaft jenes negativ-religiösen Geistes und seiner äussern Existenz, der Kirche von Innen aus herbei, ein Sturz, der die unvermeidliche Folge eben dieser seiner beschränkten Einseitigkeit, seiner unterdrückenden Negativität war.

Obgleich nämlich die scholastische Philosophie im Dienste der Kirche stand, inwiefern sie ihre Sätze anerkannte, bewies und vertheidigte, ging sie doch hervor aus einem wissenschaftlichen Interesse, weckte und erzeugte sie doch freien Forschungsgeist und Sinn für die Erkenntnifs. Sie machte die Gegenstände des Glaubens zu Gegenständen des Denkens, hob den Menschen aus der Sphäre des unbedingten Glaubens in die Sphäre des Zweifels, der Untersuchung, des Wissens, und indem sie die Sachen des blofsen Autoritätsglaubens zu beweisen und durch Gründe zu bekräftigen suchte, begründete sie gerade dadurch, gröfstentheils wohl wider Wissen und Willen, die Autorität der Vernunft, und brachte sie so ein anderes Princip in die Welt, als das der alten Kirche war, das Princip des denkenden Geistes, das Selbstbewufstsein der Vernunft, oder bereitete sie es doch wenigstens vor *). Selbst die Mifsgestalt und Schattenseite der Scholastik, die vielen absurden Questionen, auf die die Scho-

*) Auch Tennemann giebt in seiner Geschichte der Philosophie diese Bedeutung der Scholastik.

lastiker zum Theil verfielen, selbst ihre tausendfältigen, unnöthigen und zufälligen Distinctionen, ihre Curiositäten und Subtilitäten müssen aus einem vernünftigen Principe, aus ihrem Lichtdurste und Forschungsgeiste, der sich aber eben in jenen Zeiten und unter der drückenden Herrschaft des alten Kirchengeistes nur so und nicht anders äufsern konnte, abgeleitet werden. Alle ihre Questionen *) und Distinctionen waren nichts andres als mühsam eingegrabene Ritze und Spalten in dem alten Gemäuer der Kirche, um zum Genufse des Lichtes und frischer Luft zu gelangen, nichts andres als Aeusserungen einer erwachten Regsamkeit des Verstandes, eines Thätigkeitstriebes des denkenden Geistes, der, wenn er entzogen dem Kreise vernünftiger Gegenstände und angemefsner Beschäftigungen, in einem Gefängnisse eingesperrt ist, jeden Gegenstand, den er eben zufällig findet, er sei auch noch so geringfügig, noch so unwürdig der Aufmerksamkeit, zu einem Objecte seiner Beschäftigung macht, aus Mangel an Mitteln selbst auf die an sich absurdeste, kindischste und verkehrteste Weise seinen Thätigkeitstrieb befriedigt. Erst da, wo die Scholastik selbst nur noch eine todte historische Reliquie war, schmolz sie ganz im Widerspruch mit ihrer ursprünglichen Bedeutung und Bestimmung mit der Sache des alten Kirchenthums in Eins zusammen und wurde sie die heftigste Gegnerin des erwachten besseren Geistes**).

*) Selbst die absurdesten und frivolsten Questionen der Scholastiker, wie z. B. an asinus possit bibere baptismum? an corpus Christi potuerit esse in Eucharistia ante incarnationem eodem modo, quo nunc est? num Deus potuerit suppositare mulierem (i. e. personam assumere mulieris) num diabolum, num asinum, num cucurbitam, num silicem? et quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, editura miracula, figenda cruci? müssen hieher gerechnet werden.

**) Aehnliche Erscheinungen sind sehr häufig in der Geschichte. Aber exempla sunt odiosa.

Wie die scholastische Philosophie, so erzeugte auch die Kunst, obwohl auch sie zunächst nur im Dienste der Kirche stand, und von ihr nur als ein Erbauungs - oder Verherrlichungsmittel der Kirche angesehen wurde, das dem antikosmisch-religiösen Geiste entgegengesetzte Princip. Die Stellung eines dienenden Mittels konnte die Kunst nur so lange haben, als sie unvollkommen war, aber nicht auf dem Gipfel ihrer Vollendung*). Denn diente sie auch gleich da noch zum Theil und äusserlich Zwecken der Kirche, und hatte sie auch da noch die Gegenstände des kirchlichen Glaubens hauptsächlich zu ihrem Objecte; so wurde doch jetzt das Schöne als solches Gegenstand des Menschen, es trat das künstlerische Interesse, als solches, als Selbstzweck hervor; es erwachte das unabhängige, das lautere, durch keine fremden Influenzen und Beziehungen getrübte Gefühl der reinen Schönheit und Menschlichkeit, es bekam jetzt wieder der Mensch in der Anschauung der herrlichen Schöpfungen seines Geistes ein freies Selbstgefühl, das Bewufstsein seiner Selbstständigkeit, seines geistigen Adels, seiner immanenten, seiner Natur eingeborenen Gottähnlichkeit, Sinn für die Natur und ihr Studium, Beobachtungsgabe, eine richtige Anschauung des Wirklichen, und die Anerkennuug von der Realität und Wesenhaftigkeit alles dessen, was von dem negativ-religiösen Geiste als ein nur Eitles und Ungöttliches bestimmt war. Die Kunst war daher die reizende Maja, welche dem finstern Geiste der Kirche, wie einst dem alten Brahma, seine Melancholie und

*) Schon die äussere Geschichte der Kunst deutet dieses an. Anfänglich waren die Klöster die einzigen Sitze der bildenden Künste, später die Städte und Freistaaten, und erst in diesen, wo sich selbstständiger Weltsinn und concreter Weltgeist entwickelten, bekam die Kunst ein ihrem Wesen, dem Begriffe der Schönheit, adäquates, ein classisches, vollendetes Dasein.

Misanthropie aus dem Kopfe trieb, die scheinheilige Verführerin, die den Menschen auf die obersten Zinnen der Kirche führte, um hier seiner beengten und gepressten Brust freien Athem zu verschaffen, ihm die frischen Himmelsdüfte rein menschlicher Gefühle und Anschauungen einsaugen zu lassen, und ihm die reizende Aussicht in die Herrlichkeiten der irdischen Welt zu eröffnen und eine andere Welt, die Welt der Freiheit, Schönheit, Humanität und Wissenschaft aufzuschliefsen*). So wenig der Baum,

*) Scheinheilig ist die Kunst defswegen, weil ihre Devotion nur ein Schein ist, weil sie, während sie der Kirche zu dienen scheint, nur in ihrem eignen Interesse arbeitet. Dem Menschen, der z. B. die Maria zum Gegenstand seiner Kunst macht, ist sie nicht mehr ein religiöser, sondern ein Kunstgegenstand; ausserdem hätte er nicht den Muth, die Kraft und Freiheit, sie aus der Sakristei seiner religiösen Gesinnung und Vorstellung herauszulassen, sie aus sich zu entäufsern, aus dem geheimnifsvollen, jede Begränzung und Gestaltung fliehenden und verwischenden Dunkel, und dem unantastbaren, unsagbaren Heiligthum des religiösen Glaubens in die Sphäre der Begränzung und Deutlichkeit, in die Sphäre der profanen, sinnlichen Anschauung zu versetzen, die Geliebte des Herzens zum Freudenmädchen des sinnlichen Wohlgefallens zu machen, seinen Lüsten zum Opfer zu bringen. Die Kunst ist wohl ein Engel, aber der Engel Lucifer (Lichtbringer). Die Kunst hatte daher auch eben so wohl allgemeine und heidnische, als christliche Gegenstände zu ihrem Objecte. Auch hob sie sich besonders durch das Studium der Antike. Vgl. z. B. Leben Lorenzo von Medici. Aus dem Englischen des William Roscoe von Kurt Sprengel S. 372. — Die Zeit der höchsten Ausbildung und Blüthe der Kunst fällt daher mit der Zeit zusammen, wo die katholische †) Kirche und ihr Glaube in den gröfsten Verfall geriethen, wo die Wissenschaften wieder aufblühten, und der Protestantismus emporkam. Raphael wurde in demselben Jahre geboren, in welchem Luther, 1483. Sehr richtig sagt daher Leo in seiner Geschichte von Italien (I. B. S. 37.): „Die grofsen italienischen Künstler haben eben so viel gethan für die geistige Befreiung und Entwicklung der Welt, als die deutschen Re-

†) Hierüber vergl. z. B. Voltaire Essai sur les moeurs et l'esprit des Nations, Tom. II. chap. CV. und Tom. III. chap. CXXVII. und Acta Philosophorum neuntes Stück An. 1718 §. IV. — VII.

der auf einem Kirchthurme steht, aus seinem harten Gesteine entsprossen ist, so wenig kam die Kunst

formatoren: denn so lange jene alten, düstern, strengen Heiligen und Gottesbilder noch die Herzen der Gläubigen fesseln konnten, so lange in der Kunst die äussere Ungeschicklichkeit noch nicht überwunden war, war darin ein Zeichen gegeben, dafs der Geist selbst noch in einer engen Beschränkung, in drückender Gebundenheit beharrte. Die Freiheit in der Kunst entwickelte sich mit der Freiheit des Gedankens in gleichem Mafse und beider Entwicklung war gegenseitig bedingt. Erst als man in der Kunst wieder ein freies Wohlgefallen fand, war man auch wieder fähig, die Classiker der alten Welt aufzunehmen, sich an ihnen zu erfreuen und in ihrem Sinne weiter zu arbeiten, und ohne die Aufnahme der alten classischen Literatur wäre die Reformation nie etwas Andres, als ein kirchliches Schisma geworden, wie das der Hussiten war."

Der berühmte Andrea Orcagna, der um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts in Florenz blühte, war unter allen neuern Künstlern der Erste, der sein eignes Porträt mahlte. Der berühmte Kirchenvater Clemens Alexandrinus, dieser sonst so aufgeklärte Mann, hält es dagegen sogar für Sünde in seinem Paedagogos l. III. c. 2., sein Bild im Spiegel zu beschauen. So entgegengesetzt ist die Kunst in ihrer Freiheit und die Religiosität in ihrer Befangenheit und Beschränktheit. Tertullian (de spectaculis cap. 23.) und eben dieser Clemens halten es sogar für eine frevelhafte Eigenmächtigkeit, eine gottlose Kritik der Werke Gottes, sich den Bart abzuscheeren oder gar auszureissen, denn, sagt Clemens l. c. cap. 3: „Quin etiam vestri quoque capitis omnes capilli numerati sunt; sunt autem etiam pili in barba numerati atque adeo etiam, qui sunt in toto corpore: non est ergo vellendus praeter Dei institutum, qui voluntate ejus annumeratus est." So sehr widerspricht das negativ-religiöse Gefühl dem ästhetischen. Ja Clemens sagt ausdrücklich (cohort. ad gentes c. IV.): „Nos enim clare prohibemur, fallacem hanc artem (picturam) exercere. Non facies enim, inquit Propheta, cujusvis rei similitudinem eorum, quae sunt in coelo et quae sunt in terra infra." Vgl. auch Tertullian de idolol. c. 3, c. 4, c. 5 u. s. w. Mag man dagegen einwenden, was man wolle, als z. B., dafs diese Kirchenväter hier gegen die heidnischen Götterbilder und Statüen und die Idololatrie polemisiren, und dergleichen mehr; so viel ist gewifs, dafs das Kunstgefühl und die Kunstanschauung, als solche, dem religiösen Principe der früheren Zeiten, wenn es in seiner Bestimmtheit und Ächtheit, wenn es so erfafst wird, wie die es erfafsten, welche für die classischen Exemplare und Musterbilder dieser religiösen Richtung gelten, radicitus entgegengesetzt sind. — Bekannt ist,

aus der Kirche und ihrem Geiste; der schlaue Vogel des Verstandes trug das Saamenkorn auf sie hinauf; als es aufging und zum Pflänzchen gedieh, war es freilich noch unschädlich, als es aber grofs, als es Baum wurde, zersprengte es den alten Kirchthurm.

Gerade also die scheinbar nur dienstbaren Geister des negativ-religiösen Geistes waren es, die ein ihm entgegengesetztes Princip aus ihm erzeugten, nämlich den rein menschlichen, freien, selbstbewufsten, allliebenden, alles umfassenden, allgegenwärtigen, den universellen, den denkenden, wissenschaftlichen Geist, der den negativ-religiösen Geist degradirte, vom Throne seiner Weltherrschaft stürzte, in die Gränzen eines engen, jenseits des sich fortbewegenden Stromes der Geschichte liegendes Gebiet verwies, und sich dafür zum Principe und Wesen der Welt machte, zum Principe der neuern Zeit.

§. 6.

Was als ein neues Princip in die Welt tritt, mufs sich zugleich als ein religiöses Princip aussprechen, denn nur dadurch schlägt es als ein zerschmetternder und erschreckender Blitz in die Welt ein, denn nur dadurch wird es eine gemeinsame, die Gemüther beherrschende Weltsache; nur dadurch, dafs das Individuum, durch welches sich der Geist ins Werk setzt, diesen Geist in Gott erkennt, seine That, seinen Abfall von dem frühern Princip, welches sich gleichfalls als Religion aussprach, als eine göttliche Nothwendigkeit, als einen religiösen Act anschaut, bekommt es jenen unwiderstehlichen Muth, vor dem alle äufsere Gewalt als ein Machtloses verschwindet. Der Protestantis-

dafs auch das Theater erst da wieder emporkam, als im 15ten Jahrhundert an die Stelle der geistlichen Schauspiele die Comödien des Terenz und Plautus traten.

mus ist das neue Princip, wie es sich als religiöses Princip aussprach. Derselbe Geist, der die scholastische Philosophie, in wiefern sie ein Befreiungsmittel von äufsrer Autorität und blofsem positiven Kirchenglauben war, hervorrief; der in der Kunst die Idee der Schönheit in ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit zur Wirklichkeit, und dem Menschen seine göttliche Productivkraft zur Anschauung brachte; der die alten, vom beschränkt- religiösen Geiste in die Hölle verstofsnen und verdammten Heiden wieder zum Leben hervorrief und bewirkte, dafs die Christen sie als ihre nächsten Blutsverwandten, die sie nach langer schmerzlicher Trennung endlich wieder gefunden, erkannten und umarmten; der das freie bürgerthümliche Leben erzeugt hatte, wodurch praktischer Weltsinn, sinnreich erfinderische, mit der Gegenwart versöhnende, das Leben verschönernde, erleichternde und veredelnde, das Selbstbewufstsein des Menschen erhöhende und erweiternde Thätigkeit und Regsamkeit des Verstandes entstand; der in den Kämpfen der Fürsten gegen die anmafsende Herrschaft der Hierarchie die absolute Spontaneität, Autonomie und Autarkie des Staates und folglich seines Oberhauptes, in dem er in Eine Person sich concentrirt, errang; derselbe und kein anderer Geist, der Geist, der sich in dem Individuum als Unabhängigkeitsgefühl und persönliche Freiheit äussert, der ihm das Bewufstsein oder Gefühl von der seinem Wesen eingebornen Gottähnlichkeit giebt und dadurch die Kraft, keine äufsere, das Gewissen bindende Macht anzuerkennen, aus sich selbst zu entscheiden und zu bestimmen, was für ihn die bindende Macht der Wahrheit sein soll, dieser und kein anderer Geist, sage ich, ist es, welcher auch den Protestantismus hervorrief, der daher nur als eine besondere, eine particuläre Erschein-

ung von ihm anzusehen ist *). Da der Protestantismus aus dem Wesen desselben Geistes hervorging, aus welchem die neuere Zeit und Philosophie entsprang, so steht er zu dieser in der innersten Beziehung, obgleich natürlich ein specifischer Unterschied zwischen der Art, wie der Geist der neuern Zeit sich als religiöses Princip, nnd der Art, wie er sich als wissenschaftliches Princip verwirklichte, statt findet. Wenn es bei Cartesius heiſst: Ich denke, Ich bin, d. h. mein Denken ist mein Sein, so heiſst es dagegen bei Luther: mein Glauben ist mein Sein. Wie jener die Einheit von Denken und Sein, und als diese Einheit den Geist, dessen Sein nur das Denken ist, erkennt und als Princip der Philosophie setzt; so erfasst dagegen dieser die Einheit von Glauben und Sein, und spricht diese als Religion aus **). Wie ferner das

*) Wenn Luther kein aus sich selbst entscheidendes und bestimmendes Princip in sich gehabt hätte, wenn er in jenen Empirismus und Materialismus versunken gewesen wäre, der den Geist zum allerunterthänigsten Diener des geschriebenen Wortes macht; so würde er einerseits bei der Befangenheit und Beschränktheit, die seinem Geiste groſsentheils noch anklebte, andererseits bei seinem teutschen, offnen, redlichen Sinn und Charakter, die in der Bibel niedergelegte Ansicht des Apostels Paulus von der Ehe gewissenhaft zu der seinigen gemacht, und die groſse, historisch - bedeutsame That seiner Heirath nicht verrichtet haben; so würde er nicht der Apokalypse und dem Briefe Jacobi seine Anerkennung versagt haben, mit dem Bemerken, „sein Geist könne sich in dieſs Buch nicht schicken, und die Ursache sei ihm genug, daſs ers nicht groſs achte, daſs Christus darin weder gelehrt noch erkannt werde;" so würde er nicht auf dem Reichstage zu Worms, wo er in seinem vollen Glanze dasteht, den Ausspruch gethan haben: er widerrufe nicht, er werde denn durch Zeugnisse der Schrift oder „durch evidente Vernunftgründe" widerlegt, nicht als Grund, warum er den Päbsten und Concilien nicht glaube, angeführt haben, weil sie sich öfter irrten und widersprachen, nicht die Macht des Gewissens gegen die äuſsre Macht und Autorität der Kirche geltend gemacht haben; so würde er überhaupt nicht Luther gewesen sein.

**) Z. B. So du glaubst, sagt Luther irgendwo, daſs Christus deine Zuflucht ist, so ist er es, so du es nicht glaubst, ist er es nicht.

Princip der neuern Zeit, wie es sich als Philosophie aussprach, mit dem Zweifel an der Realität und Wahrheit der sinnlichen Existenz anhob; so begann eben dasselbe, wie es als religiöser Glaube sich aussprach, mit dem Zweifel an der Realität einer historischen Existenz, an der Autorität der Kirche. Und eben diese intensive Geistesstärke, diese Gewissheit des Geistes von seiner Objectivität ist es, die den Protestantismus in eine nahe Verwandtschaft mit der neuern Philosophie setzt.

In dem Protestantismus wurde daher, so zu sagen; der λόγος des Christenthums erst σάρξ, wurde der λόγος, der in der früheren Zeit ἐνδιάθετος, verborgner, abgezogner, jenseitiger war, προφορικὸς, Weltgeist, d. h. in ihm verlor das Christenthum seine Negativität und Abgezogenheit, wurde es im Menschen, als eins mit ihm erfaſst, als identisch mit seinem eignen Wesen, Willen und Geiste, als nicht beschränkend und verneinend die wesentlichen Bedürfnisse seines Geistes und seiner Natur *)

Das Princip des denkenden Geistes, auf dem der Protestantismus beruht und aus dem er hervor-

*) Wie verschieden ist z. B. der Geist eines Thomas a Kempis, den man als ein in seiner Art classisches Product des ächten und reinen Geistes des frühern Katholicismus ansehen kann, von dem Geiste Luthers. Die Substanz beider ist die Religion, aber diese Substanz ist bei jenem eine zurückgezogene, sich, und nicht nur sich, sondern dem tiefen Wesen und der inhaltsreichen Bestimmung des Weibes absterbende, Christus als ihren einzigen Bräutigam umfassende, schmachtende, etwas zur Schwindsucht geneigte Nonne; bei Luther dagegen ist diese Substanz eine lebensfrohe, an Leib und Geist kerngesunde, höchst ehrbare und vernünftige Jungfer, begabt mit geselligen Talenten, selbst mit Witz, Humor und praktischem Weltverstand, und die von dem Manne, der sie sich zu seiner Hausfrau und Lebensgefährtin nimmt, als Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleische erkannt wird, und ihn zwar von den Excessen, die mit einem Garçonleben verbunden sind, keineswegs aber von dem Leben selbst abzieht.

ging, offenbart sich in ihm näher darin, dafs er mit jener Einsicht und Kritik, die allein Sache des Denkens ist, das Unwesentliche von dem Wesentlichen, das Willkührliche von dem Nothwendigen, das nur Historische von dem Ursprünglichen scheidend, den Inhalt der Religion vereinfachte, ihn auf seine einfachen, wesentlichen Bestandtheile analysirend zurückführte, die frühere bunte, zerstreuende, sinnliche Vielheit und Mannigfaltigkeit von religiösen Gegenständen auf Einen Gegenstand reducirte, und durch diese Reduction auf die Einheit, durch diese Hinwegräumung aller die Aussicht des Menschen verhindernder Gegenstände den Blick in die Nähe und Ferne erweiterte, und dem Denken Raum machte; dafs er die Religion von einer Menge sinn- und vernunftloser Äufserlichkeiten befreite, sie zu einer Sache der Gesinnung, des Geistes erhob, und dadurch die von der Kirche absorbirte und consumirte Lebenskraft und Thätigkeit des Menschen wieder dem Menschen, vernünftigen, reellen Zwecken, der Welt und Wissenschaft vindicirte, und in dieser Emancipation des Menschen die weltliche Macht, statt der Kirche, als bestimmende, gesezgebende Autorität anerkannte. Es war daher auch keine Folge blofser äufsrer Umstände, Bedingungen und Verhältnisse, es war eine innere, im Protestantismus selbst gelegene Nothwendigkeit, dafs sich in ihm erst die Philosophie der neuern Zeit welthistorisch-bedeutsames Dasein gab und zu freier, fruchtbarer, immer weiter schreitender Entwicklung heranwuchs und noch heranwächst. Denn die Reduction der Religion auf ihre einfachen Elemente, die der Protestantismus einmal begonnen, aber bei der Bibel abgebrochen und sistirt hatte, mufste nothwendig weiter fortgesetzt, und bis auf die letzten, ursprünglichen, übergeschichtlichen Elemente, bis auf die sich als den Ursprung wie aller Philoso-

phie, so aller **Religion** wissenden **Vernunft***) zurückgeführt werden, mufste daher nothwendig aus dem Protestantismus die Philosophie als seine wahre Frucht erzeugen, die sich freilich sehr von ihrem Saamenkorne unterscheidet und für das gemeine, sinnliche Auge, das nur nach äufsern Zeichen und handgreiflichen Ähnlichkeiten die innere Verwandtschaft bemifst, in keiner innern wesentlichen Beziehung zu ihm steht.

§. 7.

Ehe aber der neuerwachte, denkende, selbstbewufste Geist zu der Kraft und Fähigkeit kam, aus sich selbst eine eigne, neue, geistige Welt zu schaffen, ehe er aus sich selbst neuen Stoff und Inhalt schöpfen und erzeugen konnte, mufste er erst **empfangend** sich verhalten, und eine empfangne, schon fertige und vollbrachte Welt, in der ihm schon als **Wirklichkeit** entgegentrat, was in ihm nur noch als **Streben** und **Verlangen** vorhanden war, als belebenden, entwickelnden und bildenden Stoff in sein Wesen verwandeln. Wie die erste Anschauung des Menschen von sich die Anschauung seiner, als eines Andern ist, d. h. er zuerst nur in einem andern, ihm gegenständlichen Menschen den Menschen, sein Wesen und damit sich selbst anschaut und erkennt, der Mensch daher nur an einem Andern, der seines Gleichen und seines Wesens ist, zu seinem Selbstbewufstsein gelangt; so gelangte der menschliche Geist auch in neurer Zeit nur durch die Anschauung seiner als eines Objectes, d. i. die Erkenntnifs und Assimilation des ihm im Innersten verwandten Geistes der Werke des **classischen**

*) Man erinnere sich hierbei vorzüglich der tiefen und denkwürdigen Worte **Lessings** und **Lichtenbergs** über das historische Christenthum und so manche sich hieher beziehende Gegenstände.

Alterthums zum wahrhaft selbstständigen Selbstbewufstsein, und damit zur Productivität. Ehe er productiv wurde, mufste er in sich eine Welt reproduciren, die seines Geistes, seines Wesens und Ursprungs war. Plato, Aristoteles und die übrigen philosophischen Anschauungen und sonstigen Producte der classischen Welt wurden nur defswegen mit so grofsem Enthusiasmus aufgenommen und studirt, mit solchem Heifshunger verschlungen und assimilirt, weil die von diesem Enthusiasmus ergriffnen Geister die Befriedigung ihres eignen innersten Geistesbedürfnisses in ihnen fanden, die Erlösung und das Auferstehungsfest ihrer eignen Vernunft in ihnen feierten, weil der freie, der universelle, denkende Geist, der in ihnen zur Thätigkeit und Wirklichkeit erwachte, in jenen Werken die Producte seiner selbst, sein Wesen in ihnen, und sie in seinem Wesen erkannte *) — Durch

*) Das Studium der römischen und griechischen Literatur war daher im Zeitalter der wiedererwachten Wissenschaftlichkeit keine äufserliche, den Geist, die Gesinnung, das Herz, die innersten Angelegenheiten des Menschen gleichgültig lassende, nur die Zeit, sonst aber auch gar nichts vertreibende Beschäftigung; es wurde im Gegentheil mit jener Andacht, mit jener unbedingten Hingebung, jener religiösen, selbstaufopfernden Verehrung und Liebe betrieben, die allein der Segen und der wahren Erfolg sichernde und gewährende Schutzgeist einer Beschäftigung sind, und ein Studium nicht zu einer Geistesmarter und leeren Zeitvertreibung machen. Der Zweck des Studiums der classischen Literatur war, wie Heeren in seiner Geschichte desselben (II. B. S. 278) sagt, „zur grofsen Ehre des Zeitalters zunächst derjenige, der er eigentlich sein sollte, Bildung des Geistes." „Es ward lebendig, sagt Kreuzer (in jener ersten Periode, die er als die der Nachahmung bezeichnet) die Idee von der Würde des Lebens unter den gebildeten Heiden, man ward berührt von der Gröfse ihres Denkens und Redens. Jene Vollendung des Lebens, der Gedanken, der Dichtung, der Rede sollte zurückgeführt werden." Vgl. Studien von Daub und Kreuzer I. B. S. 8. und des leztern academisches Studium des Alterthums S. 80 u. 81. Das Zeitalter Lorenzo's von Medici war daher auch nichts anderes, als das glänzende Auferstehungsfest, die feierliche Wiederkehr und Wiedergeburt der clas-

diese Anschauung und Aneignung einer Welt, die dem Geiste, obwohl eine objective, eine gegebne Welt, ein überliefertes Wort, ein aus der Seele gesprochnes Wort war, das vollkommen das sagte, was er selbst auf dem Herzen hatte und sagen wollte, aber noch nicht die Kraft und Kunst hatte, selbst zu sagen, kam er daher zu sich selbst, stieg er in seine eigne Tiefe hinab, zu jener innersten Einheit mit sich selbst, die allein die Quelle productiver Wissenschaftlichkeit ist. Denn ein producirender Geist ist eben nur der, welcher nicht bei einem gegebnen Stoffe stehen bleibt, sich nicht in einer überkommenen Welt, die, wenn er sie auch als die seinige empfindet und erkennt, doch immer noch eine andere und äufsere bleibt, und insofern aufser sich selbst befindet, sondern mit sich selber Eins geworden, zur intensivsten Einheit mit sich selber und somit zum wahrhaft freien Selbstbewufstsein, zu unabhängiger Selbstständigkeit gedrungen ist. Denn nur diese Einheit ist die Quelle eignen, freien Lebens, ist Spontaneität, Selbstthätigkeit, die Wurzel der Productivität.

Als der denkende, freie, universelle Geist wieder erwacht war, und sich objectives Dasein gab, war es daher eine nothwendige Folge, dafs, wie die alte heidnische Welt, so auch vor Allem die Natur wieder zu Ehren kam, die elende Stellung einer blofsen Creatur verlor, und in ihrer Herrlichkeit und Erhabenheit, in ihrer Unendlichkeit und Wesenhaftigkeit zur Anschauung kam. Die Natur, die im Mittelalter einerseits in die Nacht gänzlicher Ignoranz und Vergessenheit versunken, andererseits nur mittelbar, durch das trübe Medium einer überlieferten und überdiefs noch übelverstandnen Physik

sischen Welt in Wort und That, Empfindung und Anschauung, im Denken wie im Leben, Florenz selbst nichts andres, als das wiedergekehrte Athen.

Gegenstand war, wurde daher jetzt wieder unmittelbarer Gegenstand der Anschauung, ihre Erforschung ein wesentliches Object der Philosophie, und die Erfahrung, weil die Philosophie oder Erkenntnifs der Natur, als eines vom Geiste unterschiednen Wesens, keine unmittelbare, mit dem Geiste identische, sondern durch Versuche, sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung, d. i. die Erfahrung bedingte und vermittelte Erkenntnifs ist, eine Sache der Philosophie selbst, eine allgemeine wesentliche Angelegenheit der denkenden Menschheit *).

§. 8

Die Naturerforschungswissenschaften bekamen erst in neurer Zeit welthistorische Bedeutung, wurden erst in ihr allgemeine Sache der Menschheit, und producirten aus sich eine zusammenhängende Geschichte, eine fortlaufende Reihe von qualitativ das Gebiet der Erfahrung bereichernden Entdeckungen und Erfindungen. Eine Sache tritt aber nur dann erst in welthistorische Bedeutung und Wirksamkeit, wird erst dann mit wahrem Erfolge betrieben, und bringt erst dann eine zusammenhängende, qualitativ fortschreitende, mit innerer Nothwendigkeit vor sich gehende Geschichte hervor, wenn sie ein objectives Weltprincip zu ihrem Grunde hat, denn nur dann ist sie nothwendig, und diese objective Nothwendigkeit allein ist der Grund, dafs sie in productiver, frucht- und erfolgreicher Entwicklung fortschreitet, eben weil sie nicht von blos subjectiven Bestrebungen und particulären Neigungen

*) Die ersten eigentlichen Anfänge der neuern Philosophie liegen daher auch in den naturphilosophischen Anschauungen der Italiener Cardanus, Bernardinus Telesius, Franz Patritius, Jordano Bruno, der die Anschauung der Natur in ihrer göttlichen Fülle und Unendlichkeit auf die geistreichste und bestimmteste Weise aussprach.

ausgeht und abhängt. Dieses objective Geistes- und Weltprincip der neuern Zeit, in dem die Nothwendigkeit und der Grund der neuern Erfahrungswissenschaften lag, war aber im Allgemeinen kein andres, als eben der zur Selbstständigkeit und zum freien Selbstbewufstsein gelangte denkende Geist.

Die Erfahrung (im Sinne wissenschaftlicher Erfahrung, nicht im Sinne der Erfahrung, die eins mit dem Leben, Erleben ist) ist nämlich nicht, wie man es sich bisweilen vorzustellen pflegt, ein unmittelbar sich von sich selbst ergebender und verstehender, kein kindlicher und unbefangner Standpunkt, und eben so wenig ein anfänglicher, ursprünglicher, durch sich selbst begründeter, sondern wesentlich ein von einem höhern Standpunkte, als die Erfahrung selbst ist, abhängiger, ein bestimmtes Geistesprincip als seinen Grund voraussetzender Standpunkt. Der Standpunkt der Erfahrung setzt, wie sich von selbst versteht, zunächst den Trieb voraus, die Natur erkennen und ergründen zu wollen, ein Trieb, der selbst wieder hervor geht aus dem Bewufstsein über den Zwiespalt von Sein und Schein, aus dem Zweifel, dafs die Dinge so sind, wie sie erscheinen, dafs das Wesen der Natur so gerade zu und ohne Weiteres bei der Hand ist, und in die Sinne fällt. Ferner setzt dieser Standpunkt voraus ein Selbstständigkeitsgefühl, ein unabhängiges Selbstbewufstsein des Individuums, eine Losreifsung von Autorität und Autoritätsglauben, kurz er setzt Scepsis voraus; daher auch die Anfänger der neuern Philosophie, Bacon und Cartesius, mit ihr anhuben, jener, indem er zur Bedingung der Naturerkenntnifs die Abstraktion von allen Vorurtheilen und vorgefafsten Meinungen macht, dieser in seiner Forderung, dafs man im Anfange an Allem zweifeln müsse. Dieses kräftige Selbst-

gefühl, dieses Unabhängigkeitsbewufstsein und diese Scepsis setzen aber selbst wieder voraus, dafs der Geist im Menschen und mit ihm das menschliche Individuum sich für sich selbst, sich selbstständig erfafst, und zwar im Unterschiede von der Natur sein Bewufstsein erfafst, dafs der Geist eben diesen seinen Unterschied von der Natur als sein Wesen erkennt, und in dieser Unterscheidung wie sich, so die Natur zum wesenhaften Objecte seines Denkens macht. Nur auf den Grund dieses Processes hat der Mensch erst wahrhaftes Interesse, Trieb und Lust, erfahrend und erforschend an die Natur zu gehen, denn eben in dieser Unterscheidung frappirt ihn erst der Anblick der Natur, wie den Jüngling der Anblick der Jungfrau; wenn er in das Bewufstsein des Unterschieds gekommen ist, ergreift ihn erst der unwiderstehliche Trieb und Reiz, sie zu erkennen, und wird die Erkenntnifs der Natur sein höchstes Interesse.

Der Standpunkt der Erfahrung setzt daher, wie sich in der Darstellung des Cartesius zeigen wird, als seinen Grund das Geistesprincip voraus, das auf bestimmte, wenn gleich noch einfache, höchst unvollkommne und subjective Weise in Cartesius sich aussprach, und vor das denkende Bewufstsein des Menschen gebracht wurde *). Der geistige, der mittelbare Vater der neuern Naturwissenschaft ist daher Cartesius. Denn Bacon, obwohl er etwas früher ist und in einem sinnlich und sichtbar näherem Zusammenhang mit dem Standpunkt der Erfahrung, in einer augenscheinlicheren Beziehung zu ihm steht, setzt doch dem Wesen nach das Princip des selbstbewufsten, sich im Unterschiede von

*) Es wäre ein lächerlicher Schlufs, wenn man aus dieser Behauptung etwa folgern wollte: Also waren alle Physiker Cartesianer, also mufsten die Physiker sammt und sonders erst den Cartesius studirt haben.

der Natur erfassenden und sie als sein wesentliches Object sich gegenübersetzenden Geistes, also das Princip voraus, das als solches Cartesius zuerst zum Objecte der Philosophie machte. Der unmittelbare oder sinnliche Vater der neuern Naturwissenschaften ist Bacon, denn in ihm machte sich das Bedürfniſs und die Nothwendigkeit der Erfahrung rein für sich und unbedingt geltend, und sprach sich zuerst das Princip der Erfahrung als Methode, Organon oder Anweisung zu einer erfolgreichen Erfahrung mit rücksichtsloser Strenge aus *).

*) Wenn Bacon und Cartesius Väter der neuern Naturwissenschaften genannt werden, so ist dieses natürlich nur so zu verstehen, daſs der Geist, der gemeinschaftlich in der neuern Zeit die verschiedensten Individuen ergriff, aus und in dem alle zusammen nur Ein Ziel und Ein Object erstrebten, der Geist des Denkens und der Naturerforschung, der in Patritius, Cardanus, Copernikus, Gilbert, Jordano Bruno zum Durch- und Ausbruch gekommen war, in Galiläo Galiläi die Gesetze des freien Falls der Körper, in Johann Kepler die Gesetze der Planetenbahnen entdeckte, kurz daſs derselbe allgemeine Geist, der schon vor C. und B., gleichzeitig mit ihnen und nach ihnen in den verschiedensten Individuen auf diese oder jene besondere Art und Weise, in der Erforschung und Erkenntniſs einer besondern Materie sich verwirklichte und geltend machte, sich in ihnen auf allgemeine Weise Dasein gab, als allgemeines Princip und allgemeine Nothwendigkeit sich aussprach.

I.

Franz Bacon von Verulam.

§. 9.

Das Leben Franz Bacon's von Verulam.

Franz Bacon, Sohn Nicolaus Bacon's, Groſssiegelbewahrers von England, wurde 1561 den 22. Januar geboren. Schon in seiner frühsten Jugend gab er Beweise von seinen groſsen Talenten. Im 12. Jahre seines Lebens ging er auf die Universität Cambridge, und schon im 16. fing er an, die Mängel und Unvollkommenheiten der damals noch allgemein herrschenden scholastischen Schulweisheit einzusehen. Offenbar war es diese frühe Reife seines Verstandes, die seinen Vater bewog, ihn ungeachtet seiner Jugend mit dem damaligen englischen Gesandten in Paris an diesen Ort zu schicken. Während des Aufenthalts daselbst verfertigte oder entwarf er wenigstens, damals 19 Jahre alt, seine Beobachtungen über den Zustand von Europa. Der unerwartete Tod seines Vaters nöthigte ihn aber, nach England zurückzukehren und sich zu seinem Lebensunterhalte auf das Studium des vaterländischen Rechtes zu legen. Er begab sich deſswegen in das Collegium Gray's - Inn, wo er dieses Studium mit groſsem Fleiſse und seinen Talenten entsprechendem Erfolge betrieb, ohne darüber jedoch die Philosophie zu vergessen; vielmehr faſste er daselbst schon in den ersten Jahren seines Rechtsstudiums den Plan

zu der Restauration der Wissenschaften, an der er 30 Jahre arbeitete. Er erwarb sich bald einen so ausgezeichneten Namen als Rechtsgelehrter, daſs ihn die Königin Elisabeth zu ihrem Rath in ausserordentlichen Rechtssachen ernannte, und ihm hernach noch die Anwartschaft auf eine Stelle in der Sternkammer gab. Durch diese ehrenvolle Stelle verbesserte sich aber weder seine Lage in materieller Hinsicht, noch gelangte er zu höheren Würden empor, woran offenbar hauptsächlich sein freundschaftliches Verhältniſs zu dem Grafen Robert von Essex Schuld war; denn durch dieses machte er sich besonders seinen, ohnedieſs wegen seiner Talente auf ihn eifersüchtigen Vetter Robert Cecil Burleigh, der am Hofe eine einfluſsreiche Rolle spielte und der heftigste Feind des Grafen von Essex und seiner Freunde war, zu seinem Gegner*). Den Vorwurf der Undankbarkeit lud Bacon bei Mit- und Nachwelt dadurch auf sich, daſs er, als eben diesem Grafen von Essex, als einem Staatsverbrecher, der Proceſs gemacht wurde, als Rechtsanwalt der Königin es übernahm, den Proceſs zu führen, und als über die Hinrichtung dieses unglücklichen Grafen unter dem Volke der gröſste Unwille laut wurde, noch überdies sich dem Auftrage der Regierung, ihr Verfahren in dieser Sache in den Augen des Volks zu rechtfertigen, unterzog, ob er gleich sein vertrauter Freund gewesen und von ihm auf die edelmüthigste Weise unterstützt worden war **).

Glücklichere Verhältnisse begannen für Bacon nach dem Tode der Elisabeth, auf die er eine Denkschrift unter dem Titel of the Praide of his Sovereign machte, unter der Regierung Königs Jacob I. von England, der ihn nach einander zu den höchsten Würden emporhob. Auch hatte er jetzt durch eine Hei-

*) Mallet Histoire de François Bacon Traduction de l'Anglois p. 30.
**) S. Mallet p. 39 — 43.

rath seine Vermögensumstände verbessert. Ungeachtet aber der vielen verwickelten und wichtigen Geschäfte, die B. unter Jacob gemäfs seiner hohen Stellung im Staate oblagen, arbeitete er doch zugleich an seinen wissenschaftlichen Werken fort. So erschien 1605 die erste Probe von seinem grofsen Werke de Dignitate et Augmentis Scientiarum unter dem Titel: The two Books of Franc. Bacon of the Proficience and Advancement of Learning Divine and Human, eine Schrift, die er später mit Hilfe einiger Freunde ins Lateinische übersetzte, beträchtlich erweiterte, in 9 Bücher eintheilte und in dieser neuen Gestalt etwa zwei oder drei Jahre vor seinem Tode drucken liefs; 1607 erschienen seine Cogitata et Visa, offenbar die Grundlage oder vielmehr der erste Entwurf seines Novum Organum, 1610 seine Abhandlung of the Wisdom of the Antients (de Sapientia Veterum), welche sinnreiche Auslegungen von verschiedenen Gegenständen aus der griechischen Mythologie enthält, 1620 das wichtigste seiner Werke, das Novum Organum.

1617 wurde Bacon zum Lordsiegelbewahrer ernannt, 1619 zum Grofskanzler, bald darauf zum Freiherrn von Verulam; 1620 wurde er zur Würde eines Vicegrafen unter dem Titel: Vicegraf von St. Albans erhoben. Auf diese so glänzende Erhöhung erfolgte aber plötzlich eine schmähliche, demüthigende Erniedrigung. Er wurde nämlich öffentlich beschuldigt, sein Amt ungetreu verwaltet zu haben, ein Vergehen, das man bei ihm nicht etwa aus einem schlechten Charakter, aus Selbstsucht, Geiz und andern gemeinen Leidenschaften, wovon er frei war, sondern vielmehr aus einer gewissen Charakterschwäche und einer bei seinen vielen, so verschiedenartigen und zerstreuenden Arbeiten und Geschäften zu entschuldigenden Nachläfsigkeit und Gelindigkeit gegen seine Untergebnen, die aus Mangel einer strengen Aufsicht sich so Man-

ches erlaubten, ableitet und ableiten mufs *). B. gestand selbst demüthig, jedoch mit manchen Einschränkungen, die Wahrheit der Beschuldigungen ein, die man ihm machte, und unterwarf sich gänzlich der Gnade und dem Mitleid seiner Richter. Aber diese Demuth rührte nicht die Strenge seiner Richter. Er wurde seiner Würden für verlustig erklärt, zu einer Geldstrafe von 40,000 Pfund Sterling verurtheilt, und in dem Tower gefangen gesetzt. Ob ihm nun gleich der König alsbald die Gefängnifs- und Geldstrafe erliefs, und zuletzt das Strafurtheil in seiner ganzen Ausdehnung aufhob; so empfand er doch noch ferner das Elend des Lebens in der Last seiner Schulden. Keineswegs raubte ihm aber dieses Gefühl des Unglücks den Muth, die Kraft und Liebe zu wissenschaftlicher Thätigkeit; im Gegentheil er verwandte die letzten Jahre seines Lebens, die Jahre seiner Zurückgezogenheit von allen öffentlichen Geschäften und Angelegenheiten einzig auf die Wissenschaft und Schriftstellerei, beklagend, dafs er die viele Zeit, die er dem Staatsleben gewidmet, der edelsten Beschäftigung, der Beschäftigung mit den Wissenschaften, entzogen hatte **). Er starb am 9ten April 1626.

Sein Leben wurde von Mehreren beschrieben, wie z. B. von Rawley, Mallet, Stephens. Von seinen vielen verschiedenen Schriften, von denen hier in Bezug auf die Geschichte der Philoso-

*) Man vergl. über diese trübselige Geschichte die ausführlichen Nachrichten in der Lebensbeschreibung Franciscus Bacons in: Sammlung von merkwürdigen Lebensbeschreibungen gröfsten Theils aus der brittanischen Biographie übersetzt, D. Siegm. Jac. Baumgarten 1754 I. Th. S. 420 — 445.

**) C'est ainsi que Bacon passa du Poste éclatant, qu' il occupoit, à l'Ombre de la Retraite et de l'Etude; déplorant souvent, que l'Ambition et la fausse Gloire du Monde l'eussent détourné si long-temps de l'Occupation la plus noble et la plus utile, à laquelle puisse s'appliquer un Etre raisonnable. Mallet l. c. p. 126.

phie nur noch zu erwähnen sind seine Sylva Sylvarum sive Historia Naturalis, Parmenidis, Telesii et Democriti Philosophia, seine Historia Vitae et Mortis, seine Historia Ventorum, seine Sermones fideles (politischen und ethischen Inhalts), giebt es sehr verschiedene Sammlungen und Ausgaben; eine vollständige, alle seine Schriften umfassende, in 4 Bänden in Folio, die 1730 in London, eine noch vollständigere, die eben daselbst 1740 herauskam u. s. w. Andere minder vollständige Editionen erschienen: 1665 zu Frankf., zu Leipz. 1694.

§. 10.

Reflexion über Bacon's Leben und Charakter.

Um Bacon's Leben und Charakter, sowohl von seiner Licht - als Schattenseite gehörig würdigen und seine bei seinem an sich unverkennbar edlen Charakter aufserdem unerklärlichen Fehler begreifen zu können, mufs man erkennen, dafs er einen Urfehler beging, und diesen Urfehler als den Grund, aus dem die einzelnen Fehler in seinem Staatsleben entsprangen, erfassen. Dieser Urfehler bestand bei ihm darin, dafs er ebensowohl der schmeichlerischen Sirenenstimme der äufserlichen Nothwendigkeit und Verhältnisse Gehör geben wollte und wirklich gab, als der Gottesstimme der innerlichen Nothwendigkeit, der Stimme seines Genius, seines Talentes; dafs er dem Studium der Natur und Philosophie, zu dem er sich berufen fühlte, sich nicht ausschliefslich widmete, sondern noch dazu ein sogenanntes Brotstudium sich erwählte und betrieb, und überdies ein Studium, das ihn in die zwar glänzende, aber von der Wissenschaft abziehende Laufbahn des Staatslebens hineinwarf; dafs er dadurch sich in sich zersplitterte und zertheilte, die Einheit seines Geistes mit sich zerstörte. B. sagt selbst von sich: Me ipsum autem ad veritatis contemplatio-

nes, quam ad alia magis fabrefactum deprehendi, ut qui mentem et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem, et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem, qui et quaerendi desiderium et dubitandi patientiam et meditandi voluptatem et asserendi cunctationem et resipiscendi facilitatem et disponendi sollicitudinem tenerem, quique nec novitatem affectarem, nec antiquitatem admirarer et omnem imposturam odissem. Quare naturam meam cum veritate quandam familiaritatem et cognationem habere judicavi. (Impetus Philosophici. De interpretatione naturae Prooemium.*) coll. 744 ed. Francof. 1665.) In einem Briefe an Thomas Bodley gesteht er selbst, daſs er gar keinen Hang zu Staats-Geschäften habe und nicht ohne Ueberwindung der Neigung seiner Natur sich mit ihnen abgeben könne. In einem Briefe an den König Jacob (dem 149sten Briefe), den er nach seinem Sturze schrieb, ersucht er ihn, ihm doch seine Pension ausbezahlen zu lassen, damit er nicht genöthigt sei zu studiren, um zu leben, er, der nur zu leben wünsche, um zu studiren.

Galiläi, der Zeitgenosse B., wohnte in seinen spätern Jahren fast alle Zeit „ferne von dem Getümmel der Stadt Florenz, entweder auf den Gütern seiner Freunde oder auf einem von den benachbarten Gütern D. Belloguardo oder D. Arcetri, woselbst er um desto lieber sich aufhielt, weil ihm deuchte, die Stadt sei gleichsam ein Gefängniſs speculativischer Gemüther, hingegen das freie Landleben sey ein Buch der Natur, so einem jeden immerdar vor Augen liege, der mit den Augen seines Verstandes darin zu lesen und zu studiren beliebe**)." Spino-

*) Dieses ganze Prooeminum ist von Wichtigkeit für den gegenwärtigen Gegenstand.

**) Lebensbeschreibung des Galiläi in Acta Philosophorum T.

za sagte: Nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus, und nicht nur sein, das Leben aller Denker bestätigte die Wahrheit dieses Sazzes. Leibnitz sagt irgend wo: Nous sommes faits pour penser. Il n'est pas necessaire de vivre, mais il est necessaire de penser, und sein Wahlspruch, den gleichfalls sein Leben bewährte, war: Pars vitae, quoties perditur hora, perit. Der ächte Denker, der ächt-wissenschaftliche Mensch dient aber nur der Menschheit, indem er zugleich der Wahrheit dient, er hält die Erkenntniſs für das höchste Gut, für das wahrhaft Nützliche, ihre Förderung ist sein praktischer Lebenszweck, jede Stunde, die er nicht dem Dienste der Erkenntniſs widmet, betrachtet er daher als einen Lebensverlust. Wie konnte also B. bei seiner entschiedenen Neigung für das Studium der Natur und der Wissenschaft überhaupt, die nur gedeiht in der Eingezogenheit und Beseitigung aller disparaten Beschäftigungen, sich in eine ihr geradezu entgegengesetzte Bahn, in die Bahn des Staatslebens werfen? Und was war die unausbleibliche Folge davon? Ein so geschickter und gewandter Staatsmann er auch war, was bei seinen ausgezeichneten Talenten nicht anders als zu erwarten war; so war er doch in dem Staatsleben gleichsam ausser sich, nicht in seinem Wesen; es fand in dieser politischen Thätigkeit sein Geist, der nur das Bedürfniſs der Wissenschaft hatte, keine Befriedigung, er hatte in dieser Sphäre nothwendig keinen Mittelpunkt, keinen Halt, keinen festen Charakter, denn wo einer nicht sein Wesen hat, da hat er auch nicht seinen Schwer- und Mittelpunkt und wankt und schwankt deſswegen hin und her; er war in dieser Sphäre nicht mit seiner Seele, nicht

III. 15tes Stück 1724 und Lettres philosophiques à Mad. ••• etc. par Charle Pougens. Lettre sur Galilée.

mit seinem ganzen Wesen, mit ganzer Aufmerksamkeit und Fassung gegenwärtig *), und er muste daher in diesem Widerspruche, in einer Sphäre zu sein, die nicht wahrhaft seine war, die dem wahren Triebe seiner Intelligenz widersprach, auch Fehltritte thun, die selbst seinem eignen moralischen Wesen, das offenbar edler Natur war, widersprachen. Wenn einer wirklich sich berufen fühlt, productiv und zwar nicht in einer besondern Sphäre des Wissens, sondern in der Wissenschaft überhaupt zu sein, Großes und Ewiges in ihr zu leisten, wenn er solche umfassende, universale Pläne faſst, wie B., wenn er sich bestrebt, neue Principien zu finden und noch dazu ein Wissen zu fördern und zu treiben, das eine unendliche Ausdehnung in die Breite und Weite erfordert, wenn er in sich den Trieb hat, die Wissenschaft selbst als solche zum Zweck und Ziel seines Lebens zu machen; so ist die Wissenschaft seine Seele, sein Mittelpunkt, die wissenschaftliche Thätigkeit die ihm angewiesne Sphäre, er ist ausser ihr, in einer entgegengesetzten Sphäre, ausser sich in der Irre und Fremde, und läſst er sich durch irgend was für äussere Reize, Verhältnisse und Motive verführen, sich in ein von der Wissenschaft abziehendes, entgegengesetztes Element zu begeben; so hat er den ersten und wahren

*) „Wenn er eine Beförderung im bürgerlichen Leben verlangte, oder sich darnach bemühte, so geschahe es blos in der Absicht, um dadurch die Mittel zu erhalten, sein Lehrgebäude zu verbessern und zu vollführen. Denn selber die allerprächtigsten Handlungen in seinem Leben muſsten ihm nur dazu behülflich sein. Mit einem Worte die Einführung dieser neuen Art, die Weisheit zu erhalten, war seine herrschende Neigung, und die groſse Quelle seiner Handlungen sein Leben hindurch. Es machte ihn geschwind in der Bemühung nach Bedienungen; es tröstete ihn, wenn ihm solche Bemühungen fehl schlugen; da er den höchsten Grad seiner Gröſse erreichet, beschäftigte es ihn auf eine höchst angenehme Weise in seinen müssigen Augenblicken." Biogr. Britan. in Baumgartens Sammlung. S. 313.

Grund zu seinem spätern Unglück und seinen spätern Mifsgriffen gelegt, er hat eine Sünde gegen den heiligen Geist begangen, denn er hat das der Wissenschaft allein rechtmäfsig zukommende Vermächtnifs seines Geistesvermögens ihr wenn auch nicht entzogen, doch ihren Antheil geschmälert, er hat einen Ehebruch begangen, indem er seine Liebe, die er allein seiner gesetzmäfsigen Gattin, der Wissenschaft zuwenden sollte, an die Welt verschwendet. Gerecht, ja, man könnte sagen nothwendig war daher auch der schmähliche Sturz B., denn durch diesen Sturz büfste er für seinen ersten Sündenfall, für den Abfall von dem wahren Berufe seiner Intelligenz, und kehrte er wieder in sein ursprüngliches Wesen zurück.

Wenn B. bewiesen hat, dafs auch die Gelehrten grofse Staatsmänner sein können; so hat er auch zugleich, wenigstens von sich, bewiesen, dafs die Wissenschaft im höchsten Grade eifersüchtig ist, dafs sie die letzte Gunst nur dem gewährt, der sich ihr ungetheilt hingiebt, dafs der Gelehrte, wenn er sich wenigstens eine solche Aufgabe stellt, wie B. sich stellte, nichts auf das Weltwesen verwenden kann, ohne dadurch der Wissenschaft Schaden zuzufügen, ihre Revenüen zu schmälern und in das Hauswesen seiner wissenschaftlichen Thätigkeit eine Störung zu bringen *). Hätte B. sein Leben nicht zersplittert, hätte er nach dem Beispiel andrer grofser Gelehrten sein ganzes Leben dem Dienste der Wissenschaft geweiht; so hätte er es nicht bei dem blosen Commandowort, bei dem vornehmen Ueberblick über den grofsen Bau der Wissenschaft bewenden lassen, ohne irgend eine

*) Mit Recht sagt daher D. Peter Heylyn: „Es war Schade, dafs er nicht mit einem freien Solde unterhalten wurde und von allen Geschäften, beides bei Hofe und in den Gerichten, abgezogen lebte und mit hinlänglichen Mitteln und Hülfe versehen wurde, in seinem Vorhaben fortzufahren.“ L. c. S. 455.

Parthie daran auszuarbeiten; so würde er in die Tiefe besondrer Materien sich versenkt haben, und bei der ausserordentlichen Masse von Kenntnissen, Versuchen und Beobachtungen, die ihm zu Gebote standen, und bei seinen ausgezeichneten Geistesfähigkeiten es zu bestimmten Resultaten gebracht, bestimmte Naturgesetze, wie ein Galiläi und Cartesius gefunden haben; so würde er die Universalität seines Geistes nicht in dem bloſsen Entwerfen von Plänen, die er überdieſs nicht ausführte und zur Wirklichkeit brachte, sondern auch in der Durchdringung und Bewältigung des Besondern, in der Erhebung des Besondern zum Allgemeinen, worin sich der wahre universale Geist bewährt, bewiesen und über so viele Gegenstände nicht so leichtfertig dahin gefahren, so oberflächlich abgeurtheilt haben; kurz so würde er unendlich mehr geleistet haben, als er wirklich geleistet hat.

Wenn aber B. eine wahre Neigung zum speculativen Leben in sich hatte, wie war es möglich, daſs er sich dennoch in das praktische Leben hineinwarf und sich so sehr in es verstrickte, daſs er einen solchen Widerspruch beging? nur dadurch, daſs in seinem Wesen selbst, in seinem Geiste oder metaphysischem Geistesprincip ein Dualismus lag. Obgleich nämlich B., wie sich zeigen wird, fern davon war, der Empiriker zu sein, der später aus ihm gemacht wurde, ob er gleich Sinn und Fähigkeit für metaphysisches Denken und seine Einfachheit hatte, und selbst tiefe metaphysische Gedanken hervorbrachte; obgleich die Empirie ihm nicht die Sache, sondern nur das nothwendige Mittel, nicht das Wesen, sondern nur ein Moment ist; so ist doch zugleich der Geist des Materialismus, wie er sich später entfaltete, der in die Sinnlichkeit ausströmende, nur nach Auſsen gerichtete, von der sinnlichen, nur das Sinnliche für Realität haltenden Einbildungskraft

beherrschte oder wenigstens afficirte Geist auch schon in ihm und seinem Geistesprincipe enthalten. Mag B., um sich vor seinem eignen Gewissen zu rechtfertigen, als Motiv seiner Bewerbungen um Staats-Ämter anführen, was er will, sogar den frommen Zweck der Seelsorge, den er am besten in einer hohen Stellung im Staate erreichen zu können geglaubt hätte; es war nur der aus sich herausströmende und herausgerissne und von dem Glanze weltlicher Gröſse geblendete Geist des Materialismus, der ihn über seine wahre Bestimmung, wenigstens anfangs nicht zur Besinnung kommen lieſs, aus der metaphysischen Einfachheit des rein-wissenschaftlichen Lebens herauslockte und in den glänzenden Bilderreichthum des Staatslebens hineinzog; daher denn auch in seinem Wesen, wie es in seinen Schriften uns vorliegt, etwas Blendendes, Verführerisches, oft fast den Kopf Betäubendes, die Imagination aber Bezauberndes liegt, und in seiner geistigen Individualität, wie sie sich in seinen Schriften ausspricht, eine gewisse Eitelkeit, die ihn bisweilen selbst in der Wissenschaft den groſsen Herrn spielen läſst, unverkennbar ist. Es war nur jener Dualismus, der sich in seinem Wesen auch darin äuſsert, daſs er, während er einerseits der Wissenschaft lediglich, als Gegenstand der Erkenntniſs, einen rein objectiven und unabhängigen Werth giebt, andererseits sie doch wieder nur nach ihrem Profit fürs gemeine Leben schätzt, ganz im merkantilischen Speculationsgeiste seiner Nation; ferner auch darin, daſs er, während er eine rein unabhängige und selbstständige Anschauung der Physik hatte und begründete, die Physik, die übrigens allerdings nach ihm nur einen Theil ausmachen soll, von der Theologie ganz losriſs, sie gleichsam zu dem leeren Zwischenraum machte, in der nicht Gott und keine Beziehung auf ihn dem Menschen zur Anschauung kommt, in der nur die natürlichen Ursachen untersucht werden,

und alles nur auf natürliche Weise erklärt werden soll, während er also alle Beziehungen, die die Physik in ein Verhältniſs zur Religion setzen, abschneidet und fallen läſst, dennoch wieder aus Frömmigkeit seine rein physikalischen Gedanken, im Geschmack seiner und der nächstfolgenden Zeiten, mit den Aussprüchen der Religion in Parallele setzt, die sich widersprechendsten Elemente mit einander verbindend, und so über die im Herzen ganz irdisch gesinnte Weltdame seiner Physik einen frommen Nimbus oder Heiligenschein verbreitet *), es war, sage ich, nur jener metaphysische Dualismus, der den Dualismus seines Lebens erzeugte.

§. 11.

Die Philosophie Bacon's im Allgemeinen.

Die wesentliche Stellung und Bedeutung Bacon's in der Geschichte der Wissenschaft der neuern Zeit ist im Allgemeinen die, daſs er die **Erfahrung**, die früher nur Sache des Zufalls war, ohne in dem, was Geist der Zeit, Princip und Object des Denkens

*) Nur eine Stelle zum Belege dieses Widerspruchs. In das Reich der Natur, sagt er, (oder des Menschen oder der Wissenschaft, denn es ist eins,) kann man nur, wie in das Himmelreich, als ein Kind kommen. Wie fromm klingt diese Vergleichung! Aber auch nur ein wenig analysirt, zeigt sie gerade das rein Entgegengesetzte. Ist es nicht die ausschliesliche, nur ihm zukommende, es von jedem andern Reich unterscheidende Eigenschaft des Himmelsreichs, daſs man in es nur als ein Kind kommen kann? Kann ich mich denn mit derselben Stimmung des Gemüthes, mit derselben Gesinnung den gemeinen, sinnlichen und natürlichen Dingen nähern und hingeben, mit denen ich mich Gott hingebe? Was habe ich denn für ihn, womit ich ihn ehren und verehren kann, wenn ich nicht das Beste in mir, das kindliche Gemüth für ihn allein aufbewahre und ihm ausschlieſslich hingebe? Nehme ich nicht gerade dadurch dem Himmelreich, was ich dem irdischen Reiche gebe? Doch ist hier der Ort nicht, ins Einzelne weiter einzugehen. Gleichwohl sieht der Verfasser der Schrift: Le Christianisme de François Bacon etc. à Paris An VII., 2 Bände, es als ein besonderes Zeichen der Frömmigkeit Bs. an, daſs er so häufig Bibelsprüche anführt.

war, begründet zu sein, und gleichsam ohne Unterstützung von Oben herab, von den obersten Behörden der Geschichte und des Denkens, nur von der zufälligen Particularität und Neigung und dem zufälligen Interesse Einzelner abhing, an und für sich zum Objecte des Denkens, der Wissenschaft machte, ihre Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit zum allgemeinen Bewufstsein brachte, und sie eben dadurch aus einer zufälligen, der Willkühr Einzelner Preis gegebnen Sache zu einer objectiven Sache, zu einer philosophischen Angelegenheit erhob. Obgleich aber B. die Erfahrung zu einem unerläfslichen Mittel der Erkenntnifs und der Wissenschaft überhaupt machte; so ist doch dieses bestimmter das wesentliche historische Moment an ihm, dafs er namentlich die Naturwissenschaft auf die Erfahrung, die frühere ganz formelle Behandlungs- und Betrachtungsweise derselben, die nur auf einzelne zufällige Experimente sich stützte, auf eine rein physische Anschauung zurückführte, und dieses erfahrungsmäfsige Wissen zur Grundlage alles Wissens erhob. Denn wenn gleich B. das ganze Gebiet der Wissenschaften mit encyclopädischem, die Gesammtmasse aller zu seiner Zeit vorhandenen Kenntnisse innehabendem und überschauendem Geiste umfafste, und auf eine eigne geistreiche Weise ordnete, bestimmte und eintheilte, mit trefflichen Lehren und Anweisungen, neuen Gedanken und Bemerkungen bereicherte, die noch unbebauten Gegenden des Wissens bezeichnete und so besondere Zweige von Wissenschaften entdeckte, und zu ihrer Cultur die Gemüther aufmunterte und anregte, wenn er gleich der Naturwissenschaft innerhalb des Cyclus der übrigen Wissenschaften eine besondere Stelle anwies; so stand doch auf dem grofsen Terrain der Wissenschaften, das er mit dem Ueberblick eines Befehlshabers aufnahm und beschaute, das Centrum seiner

Gedanken und Bestrebungen einzig und allein in der Richtung auf die Naturwissenschaft, und war das wesentliche Ziel, Object und Interesse seines Geistes eine mittelst der Erfahrung aus der Quelle der Natur selbst geschöpfte, durch keine fremden Ingredienzien, seien sie nun aus der ehemaligen Metaphysik, Theologie oder Mathematik, getrübte Naturwissenschaft. Das historische Wesen B's. also ist, daſs er, ganz im Unterschiede von der frühern Zeit, wo der Geist auf übersinnliche und theologische Gegenstände gerichtet, daher kein reines Interesse an der Natur, das Studium derselben vernachlässigt und verfälscht, eine particuläre Nebenbeschäftigung war, das Naturerfahrungsstudium zu einer allgemeinen, objectiven Sache, und die auf die Erfahrung gegründete Naturwissenschaft zum Studium aller Studien, zum Principe selbst, zur Mutter der Wissenschaften machte *). So groſs aber auch der Umfang seiner Versuche, seiner trefflichen Einfälle und Andeutungen, seiner Beobachtungen und Kenntnisse auf dem Gebiete der Naturwissenschaft ist; so ist doch dieses nur das Wesen von ihm, daſs er eine Methode, ein Organon, eine Logik der Erfahrung gab oder wenigstens zu geben suchte, eine bestimmte Anweisung zu sicherer und erfolgreicher Erfahrung, daſs er das blinde Erfahren und Herumtappen im Felde des Besondern zu einer geschickten, auf logischen Gesetzen und Regeln beruhenden Experimentirkunst zu erheben und so gleichsam der

*) B. nennt selbst die Naturwissenschaft die Mutter der übrigen. Ob er gleich der Philosophie von Gott, der Natur und dem Menschen eine allgemeine Wissenschaft, die Philosophia prima, voraussetzt, deren erster Theil von den mehreren Wissenschaften gemeinschaftlichen Grundsätzen handeln soll, so bestimmt er doch sogleich, daſs in dem andern Theile der Philosophia prima, der von den conditionibus adventitiis rerum handelt, z. B. der Gleichheit und Ungleichheit, diese Gegenstände nicht logisch, sondern physikalisch betrachtet werden sollen. De Augm. Scient. III. c. 1 und V. c. 4.

bisher ungelenkigen, zur Erfahrung ungeschickten und ungeübten Menschheit die Werkzeuge derselben in die Hand zu geben sich bestrebte. Von einem Inhalte Bacon's kann man daher in dieser Rücksicht, streng genommen, nicht sprechen, als seinen Inhalt könnte man alle physikalischen Experimente und Entdeckungeu der neuern Zeit, selbst wenn sich auch keine bestimmten Andeutungen darauf in ihm finden sollten, ansehen; sein Wesen liegt lediglich in der Methode, in der Art und Weise, die Natur zu betrachten und zu behandeln, in der Hinweisung auf die Erfahrung. B. war deſswegen jedoch nichts weniger als ein Empiriker, geschweige ein gegen das Tiefere, gegen die Philosophie negativer Empiriker. Bestimmte er gleich und zwar mit vollem Rechte auf dem Gebiete der Natur die Erfahrung, die nach ihm übrigens die innigste Verbindung von Denken und sinnlicher Wahrnehmung *) ist, als die einzige Quelle oder doch als das einzige Mittel der Erkenntniſs, bewirkte er gleich in der Folge und bezweckte er selbst zunächst nur Empirie, und konnte er auch bei der Zerstreutheit seines Lebens und Wesens nicht die Muſse haben, die einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen und Versuche zu Erkenntnissen zu erheben; so war ihm doch die Empirie nur Mittel, nicht Zweck, nur der Anfang, nicht das Resultat, welches vielmehr nur die Philosophie oder philosophische Erkenntniſs sein sollte; so anerkannte er doch Geist und Idee in der Natur; so bestimmte er doch als das Ziel und Object der Naturwissenschaft die Erkenntniſs „der ewigen und unveränderlichen Formen der Dinge" und beherrschte ihn daher in Dem, was er als das Object der Naturwissenschaft, und in der Weise, wie er es bestimmte, ein ächt philo-

*) Vergl. z. B. Nov. Org. I. A. 95.

sophischer Gedanke, der freilich bei ihm nur ein so hingestellter, nicht zur Ausführung und Verwirklichung gebrachter Gedanke blieb. Das Object und Ziel des Wissens und der Erfahrung nämlich ist nach ihm die Erkenntniſs der Formen der Dinge. Die Form eines Dings ist aber nach ihm das Allgemeine, die Gattung, die Idee eines Dings, aber nicht eine leere, vage Idee, ein schlechtes, ein formelles Allgemeines, eine unbestimmte, abgezogne Gattung, sondern ein solches Allgemeines, welches wie er sagt, die fons emanationis, die natura naturans, das bestimmte erzeugende Princip der besondern Bestimmungen eines Dinges, die Quelle, aus der seine wahre Differenz, seine Beschaffenheiten entspringen, das Erkenntniſsprincip des Besondern ist, kurz ein Allgemeines, eine Idee, die zugleich materiell bestimmt, nicht über und auſser der Natur, sondern der Natur immanent, in ihr bestimmt ist. So ist z. B. nach B. der Begriff, die Idee der Wärme die Bewegung, die ein Allgemeineres ist, als die Wärme, und in Bezug auf sie als die Gattung derselben nicht blos das comparative, sondern das positive Allgemeine ist; die Bestimmung aber oder Differenz, die die Bewegung zur Wärme macht, ist die, daſs sie eine expansive Bewegung ist, im Unterschiede von den übrigen Arten der Bewegung. Die expansive Bewegung ist also das Allgemeine, die Form und Idee der Wärme, aber dieses Allgemeine ist zugleich ein Concretes, enthält die wesentliche Differenz der Wärme, ist die Natura naturans, die fons emanationis, die aus sich erzeugt und bestimmt die weitern besondern Erscheinungen und Bestimmungen der Wärme und warmen Dinge, aus der, als ihrer Quelle die Erscheinungen der Wärme, wie sie sich an den verschiedenen, veränderlichen, der Wärme empfänglichen Stoffen äuſsert, ableiten und erkennen lassen.

B. war daher frei von jenem **Scholasticismus**, jener Spitzfündigkeit der Erfahrung oder Empirie, die vom Besondern immer wieder nur ins Besondere sich hineinwühlt, ins Unendliche fort rastlos nur theilt, distinguirt, subtilisirt und specificirt, in der Irre uns herumführt, aus der Natur ein Labyrinth ohne Ausgang macht, vor lauter Bäumen uns nicht den Wald in ihr sehen läſst. Denn wie nach ihm nur *das* Allgemeine das wahre Allgemeine ist, welches so in sich bestimmt, differenzirt und materialisirt ist, daſs es das Erkenntniſsprincip des Besondern und Einzelnen enthält; so ist ihm auch nur *das* Besondere das wahre Besondere, welches Licht und Erkenntniſs gewährt, welches von der Vielfachheit zur Einfachheit, von der Mannigfaltigkeit zur Einheit hinaufführt, durch und aus sich das Allgemeine erkennen oder entdecken läſst. Die Materie des Besondern soll daher nach ihm nicht ein bloſser, ungeheuer groſser Sandhaufen sein, in den wir, wenn wir ihn ersteigen wollen, nur immer tiefer und tiefer hineinsinken, ohne einen höhern und festen Standpunkt zu erreichen, und dessen einzelne Körner immer wieder aus einer besondern Steinart bestehen, so daſs vor dem flimmernden Flitter dieser Mannigfaltigkeit uns die Augen überlaufen, und das Sehen vergeht, sondern ein Berg, auf dem die verschiedenen Steinarten der Natur in groſsen, festen, zusammenhängenden Schichtenmassen aufgehäuft sind, und uns zur festen Basis dienen, einen freien, philosophischen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen.

Es war daher auch fern von B., nach jener beliebten dogmatisch-sceptischen Weise, die ein Nichtkönnen, ein Unvermögen zu einer positiven Eigenschaft des Menschen macht, zu behaupten, daſs der Mensch nicht die Natur erkennen könne;

vielmehr hat er das ganz bestimmte Bewuſstsein, daſs es einzig und allein von der Methode, der Art und Weise unsers intellectuellen Verfahrens abhängt, ob wir etwas Reales von ihr wissen können oder nicht *). Deſswegen begnügt sich sein Geist auch nicht mit der Schale der Natur, er begehrt noch mehr von ihr, er verlangt, daſs die Naturwissenschaft sich nicht auf die Oberfläche der Phänomene beschränke, sondern die Ursachen und selbst die Ursachen der Ursachen zu erkennen bestrebt sein müsse **).

Der Grund, daſs B., meistens nur als Empiriker aufgefaſst, von den spätern, bloſsen und selbst antiphilosophischen Empirikern zu ihrem Schutzpatron erhoben wurde, daſs die tiefen und speculativen Gedanken, die sich in seinen Schriften finden, bei der Beurtheilung desselben nicht in Anschlag kamen und ohne allen Einfluſs blieben, liegt übrigens allerdings in B. selbst, und zwar darin, daſs er die Metaphysik und Philosophie der Griechen so sehr verkannte ***) und mit sol-

*) Z. B. Nov. Org. Aph. 37 Illi enim nihil sciri posse, simpliciter asserunt; Nos non multum sciri posse in natura ea, quae nunc in usu est, via. und De Augm. Scient. III. c. 4. pag. 90.

**) Z. B. Recte ponitur: Vere scire esse per causas scire. Nov. Org. II. Aph. 2. Satis scimus nullum de rebus raris aut notabilibus judicium fieri posse, multo minus res novas in lucem protrahi, absque vulgarium rerum causis et causarum causis rite examinatis et repertis. etc. Ebendaselbst I. Aph. 109. Gegen die Art und Weise, wie die französischen Empiristen und Encyclopädisten B. auffaſsten, ist dieser Punkt besonders hervorgehoben von Le Sage u. De Luc, vergl. dessen Précis de la Philosophie de Bacon etc. T. I. S. 60. etc.

***) Mit Recht sagt daher Goethe, (zur Farbenlehre): Höchst unerfreulich (ist) die Unempfindlichkeit (B's.) gegen Verdienste der Vorgänger, gegen die Würde des Alterthums. Denn wie kann man mit Gelassenheit anhören, wenn er die Werke des Aristoteles und Plato mit leichten Tafeln vergleicht, die eben, weil sie aus keiner tüchtigen gehaltvollen Masse bestünden, auf der Zeitfluth gar wohl zu uns herüber geschwemmt werden können."

cher Leichtsinnigkeit und Oberflächlichkeit verurtheilte, und die Empirie, obwohl sie nach ihm nur das mittlere, ja unterste Stockwerk in dem Gebäude der Wissenschaft einnimmt, und das obere Stockwerk, von dem erst allein eine Aussicht in die Natur gegeben wird, der aus der Erfahrung eruirten Philosophie von ihm eingeräumt wird, dennoch allein zu seinem Wohn- und Arbeitszimmer machte, bei ihr stehen blieb, hauptsächlich aber darin, dafs überhaupt sein Geist weder ein ächt philosophisch- noch mathematisch-speculativer Geist, dafs sein Geist ein sinnlicher, rein physikalischer Geist war.

B. war daher auch hauptsächlich dazu bestimmt und berufen, das Studium der Physik, in wiefern sie Physik, nicht blos „angewandte Mathematik" ist, zu erwecken; sein Geist war eben wegen seiner inneren Verwandtschaft mit dem Wesen der Sinnlichkeit ein auf die Besonderheit und Differenz, die Qualität der Dinge gerichteter, die Dinge in ihrem specifischen, qualitativen Sein und Leben zu erfafsen bestrebter Geist. Der ihn beherrschende, bestimmende und ihm zu Grunde liegende Begriff ist der der Qualität; daher er auch die Erfahrung so hervorhebt, so dringend auf sie hinweist. Denn die Qualität in der Natur ist nur Gegenstand der sinnlichen Empfindung, der Erfahrung, sie wird nur mittelbar erst Gegenstand des Denkens; in ihrem eigenthümlichen Wesen ist sie aber immer nur Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung. Daher B. auch der Mathematik nur eine untergeordnete Stelle in der Physik anweist, und sich also über sie äufsert: Quantitas (quae subjectum est Mathematicae) materiae applicata veluti dosis Naturae est, et plurimorum effectuum in rebus naturalibus causativa, ideoque inter Formas essentiales nu-

meranda est. Illud interim verum est, quantitatem inter formas naturales (quales nos eas intelligimus) omnium maxime esse abstractam et a materia separabilem, quod ipsum in causa fuit, cur et diligentius exculta et acrius inquisita ab hominibus fuerit, quam aliae quaecunque formae, quae omnes in materia magis sunt immersae. ... Nescio quo fato fiat, ut Mathematica et Logica, quae ancillarum loco erga Physicam se gerere debebant, nihilominus certitudinem suam prae ea jactantes dominatum contra exercere praesumant. De Augm. Scient. III. c. 6. Darum steht auch B. in dieser Beziehung einzig in seiner Art da. Denn der den Hobbes und Cartesius und andere Naturforscher seiner und späterer Zeiten in ihren Anschauungen von der Natur beherrschende Begriff ist der der Quantität, ihnen ist die Natur nur von Seite ihrer mathematischen Bestimmbarkeit Gegenstand. B. dagegen hebt nur die Form der Qualität hervor, die Natur ist ihm nur unter dieser Form Gegenstand, sie ist ihm die primitive Form der Natur. Daher er auch sagt, daſs selbst die erste Materie mit der Bewegung und Qualität in Verbindung gedacht werden müsse. Deſswegen interessiren ihm auch die Gegenstände der Astronomie nur als physikalische Gegenstände, will er das Hauptaugenmerk auf ihre physikalische Beschaffenheit gerichtet wissen. Neque enim calculos aut praedictiones tantum meditamur, sed Philosophiam, eam scilicet, quae de superiorum corporum non motu solummodo, ejusque periodis, sed substantia quoque et omnimoda qualitate, potestate atque influxu intellectum humanum informare secundum rationes naturales atque indubitatas possit, atque rursus in motu ipso invenire, atque explicare, non quid phaenomenis sit consentaneum, sed quid in Natura penitus repertum atque actu et

re ipsa verum sit. Itaque plurimum et Praesidii ad contemplationem coelestium in Physicis rationibus collocamus. Descr. Glob. Intell. cap. V. Darum sagt er auch von sich selber, dafs er die Passiones oder Appetitus Materiae besonders zu erforschen suche. Nov. Org. II. A. 48. Aber eben bei dieser entschiednen Neigung seiner Intelligenz zur Erkenntnifs der Qualität, einer Neigung, worin sich gerade die Tiefe seines Geistes zeigt, mufste der Empirismus zugleich ein vorherrschendes Moment in ihm sein, mufste er sich ausbreiten und selbst verlieren in der unbegränzten, zerstreuenden Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen, denn die Qualität eben vervielfältigt die Natur, specificirt sie, macht sie so buntfärbig. Daher kommt auch die mangelhafte Seite an seiner Methode, die, wenn sie genau so practicirt würde, als er sie vorschrieb, statt die ohnedem so langen Wege der Erfahrung zu verkürzen, sie nur verlängern, statt das Feld der Erscheinung zu begränzen, es bis ins Unabsehbare ausbreiten würde.

Bacon's Gedanken im Besondern, dargestellt aus ihm selbst.

§. 12.

Das bisherige Elend der Wissenschaften.

Die Wissenschaften befanden sich bisher in einem höchst traurigen, kläglichen Zustande. Kein Wunder; unsre Wissenschaften sind griechischen Ursprungs; denn die Zusätze der römischen oder arabischen oder neuern Schriftsteller sind von geringer Anzahl und Bedeutung, und haben wenigstens, es mag auch ihre Beschaffenheit sein, welche sie wolle, zu ihrer Basis die Erfindungen der Grie-

chen. Den Griechen fehlt es nun zwar nicht an der Gabe der Rede, aber an productiver *) Werkthätigkeit. [1] **).

Die Wissenschaft befand sich bei ihnen noch in der Kindheit; daher die Griechen so plauderhaft sind wie die Kinder, aber auch eben so unreif und unfähig zur Erzeugung. Ein Beweis hievon ist, dafs die Philosophie der Griechen und die aus ihr abgeleiteten Wissenschaften durch den Zeitraum so vieler Jahrhunderte hindurch kaum ein einziges Werk oder Experiment hervorbrachten, welches dem menschlichen Leben einen reellen Nutzen brachte und aus ihren Dogmen und Speculationen abgeleitet werden könnte ***). Nichtig ist aber eine Philosophie, die keine Werke erzeugt. Denn wie der Glaube, mufs auch die Philosophie nur nach ihren Werken beurtheilt und geschätzt werden. [2]

Die Wissenschaften in ihrem bisherigen Zustande haben daher eine wahrhaft sprechende Ähnlichkeit mit jener fabelhaften Scylla, die von Gesicht eine Jungfrau war, am Leibe aber in bellende Unthiere überging. Oben nämlich im Gesichte,

*) Ein für alle Mal mufs ich hier bemerken, dafs ich bei der Uebersetzung jeder Stelle mich nicht blos nach dieser, sondern nach andern ähnlichen Stellen, die sich in B. finden, richte, dafs ich überhaupt bei jeder Stelle eines Schriftstellers den Schriftsteller in seiner Totalität in mir gegenwärtig habe. B. hat so viele sonderbare, wunderliche Ausdrücke, gebraucht viele Worte in einem so ganz eigenthümlichen Sinne, dafs man ihn nur aus sich selbst verstehen und übersetzen kann. Bemerken mufs ich ferner, dafs meine Uebersetzung, je nachdem es mir nothwendig schien, bald eine Paraphrase und Erläuterung zugleich ist, bald nur ein kurzer Extract der Essenz des Textes.

**) Siehe die Belegstellen im Anhang.

***) Das französische Sprüchwort: Il veut apprendre à sa mère à faire des enfants, pafst ganz auf B., wie er hier und anderwärts über die griechische Wissenschaft räsonnirt. Denn selbst dafs er wider sie ist und spricht, verdankt er nur ihr, verdankt er nur dem Geiste, aus dem die griechische Philosophie entsprang.

d. h. in ihren allgemeinen Sätzen betrachtet, haben sie wohl ein schönes verführerisches Aussehn, aber wenn man auf die besondern, speciellen Sätze kommt, die gewisser Maſsen die Zeugungsorgane der Wissenschaft bilden, so findet man, daſs sie zuletzt in bloſse Wortstreitigkeiten endigen, wie der Leib der Scylla in bellenden Hunden. [3]

Die Wissenschaften waren daher zeither eine todte Sache, sie blieben unbeweglich wie Statüen immer auf derselben Stelle stehen, sie machten keine erhebliche, bedeutende Fortschritte. [4]

Wie unsre Wissenschaften überhaupt nur Zusammenstellungen sind von bereits längst erfundnen Dingen, keine Anweisungen zu neuen Erfindungen, daher zur Erfindung neuer Werke oder Künste völlig unbrauchbar; so hilft uns auch unsre bisherige Logik gar nichts zur Erfindung neuer Kenntnisse und Wissenschaften, ja sie dient mehr zur Befestigung des Irrthums, als zur Erforschung der Wahrheit, sie ist daher mehr schädlich, als nützlich. [5]

Der Syllogismus nämlich besteht aus Sätzen, der Satz aus Worten, die Worte aber sind Zeichen der Begriffe. Wenn nun die Begriffe verworrene und übereilte Abstraktionen von den Dingen sind, so taugen auch die darauf gebauten Schlüsse und Folgerungen nichts. In unsern logischen und physikalischen Begriffen ist aber gar keine gesunde Vernunft, sie sind alle imaginär und schlecht bestimmt. [6]

Bisher hatten wir noch keine ächte, reine Naturphilosophie, die doch die Mutter aller Wissenschaften ist. Sie war vielmehr bisher immer verfälscht und verdorben, und zwar durch die Logik in der Schule des Aristoteles, durch die natürliche Theologie in der Schule des Plato, in der zweiten Schule des Plato, der des Proklus und Anderer

durch die Mathematik, die die Naturphilosophie nur beschliessen, aber nicht anfangen und erzeugen soll. [7]

§. 13.

Die Ursachen des bisherigen Elends der Wissenschaften.

Der allgemeine, wesentliche Grund, warum die Wissenschaften sich bisher nicht heben konnten, ist nur ein einziger, nämlich dieser: dass sie sich von ihrer Wurzel, der Natur und Erfahrung, losgerissen haben, denn was die Natur zu seiner Grundlage hat, das wächst und gedeiht, was aber nur auf Meinungen sich stützt, das erleidet wohl mannigfache Veränderungen, hat aber keine fortschreitende Bewegung. [8]

Die besondern Ursachen aber des bisherigen traurigen Zustandes der Wissenschaften, namentlich der Naturphilosophie, ihrer Mutter, sind verschiedene, unter andern folgende: das alte eingewurzelte Vorurtheil, dass der menschliche Geist sich von seiner Würde etwas vergäbe, wenn er sich mit Experimenten und den besondern, sinnlichen, in die Materie versenkten Dingen viel und anhaltend beschäftige; der Aberglaube, und blinde unvernünftige Religionseifer, von jeher der lästigste und unversöhnlichste Gegner der Naturphilosophie, der schon bei den Griechen Diejenigen der Irreligiosität beschuldigte, die vor den noch ungewohnten Ohren der Menschen Blitz und Donner aus natürlichen Ursachen ableiteten und bei manchen Kirchenvätern Diejenigen verketzterte, welche bewiesen, dass die Erde rund sei und es folglich nothwendig Antipoden gäbe; die ausschliessliche Beschäftigung mit der Moral und Politik, welche die Römer, und mit der Theologie, welche seit den christlichen Zeiten

allein die vortrefflichsten Köpfe ganz in Anspruch nahm; der Übelstand, dafs die Naturphilosophie bisher selbst unter den Männern, die sich ihrem Studium widmeten, keinen freien und ganzen Menschen fand, besonders in neuern Zeiten, wo man die Naturphilosophie endlich nur als Brücke, als Uebergangspunkt zu andern Gegenständen betrachtete und behandelte; die grofse Autorität, die gewisse Philosophen erhielten, und die Verehrung des Alterthums, die aus einer ganz verkehrten Ansicht der Welt hervorging; denn die Zeit, die in Rücksicht des Weltalters, welches doch allein den richtigen, objectiven Maafsstab zur Schätzung des Alters der Menschheit abgiebt, die jüngere ist, betrachteten sie als das Alterthum, dagegen unsre Zeit, die doch in Rücksicht des Weltalters die ältere ist, und der daher auch wegen ihrer gröfseren Reife und Menge von Kenntnissen und Erfahrungen der Vorrang vor der früheren gebührt, als das jüngere Zeitalter; endlich eine gewisse Muthlosigkeit und Verzweiflung an der Möglichkeit der Überwindung der vielen und grofsen Schwierigkeiten bei der Erforschung der Natur, eine Verzweiflung, die sich auch der ernstesten und besonnensten Männer bemächtigte, daher die Meinung bei ihnen entstand, die Wissenschaften hätten periodenweise ihre Ebbe und Fluth, zu gewissen Zeiten stiegen sie, zu andern Zeiten wieder sänken sie, bei einem gewissen Grade aber trete endlich ein völliger Stillstand ein. [9]

§. 14.

Die Nothwendigkeit und die Bedingungen einer totalen Reformation der Wissenschaften.

Es handelt sich daher jetzt um eine radicale Cur der Wissenschaften, eine völlige Erneuerung,

Wiedergeburt und Reformation derselben von ihren untersten Grundlagen an, es gilt jetzt, eine neue Basis des Wissens, neue Principien der Wissenschaft zu finden; denn das würde wenig die Wissenschaft fördern, wenn man das Neue auf das Alte pfropfen wollte. [10]

Die objective Bedingung aber einer gründlichen Reformation der Wissenschaften ist, dafs sie wieder auf die Erfahrung und die Naturphilosophie, von der sie sich zeither losgerissen haben, zurückgeführt werden. Denn alle Künste und Wissenschaften, die sich von ihrer Wurzel, der Erfahrung und Naturwissenschaft abreissen, können wohl eine äufserlich polirte und zum gemeinen Schul- und Lebensgebrauch hinreichende Form erhalten, aber nichts an Umfang und Inhalt gewinnen. Nur diese Abtrennung von der Natur ist Schuld daran, dafs die Astronomie, die Musik, die meisten mechanischen Künste, und selbst die Medicin und (was noch mehr auffallen kann) sogar die Moral und Politik und die logischen Wissenschaften in ihrer Grundlage aller Tiefe ermangeln, und sich nur auf der Oberfläche der äufserlichen Verschiedenheit der Dinge aufhalten, denn sie holen ihren Nahrungsstoff nicht aus der Natur, die ihnen doch allein die Säfte und Kräfte zum Wachsthum geben kann. [11]

Die subjective Bedingung der Restauration der Wissenschaft ist, dafs der Geist sich von allen Theorieen und Vorurtheilen reinige, und so mit einem ganz leeren Verstande die Beschäftigung mit dem Besondern wieder von Vornen anfange. Denn man kann in das Reich der Menschheit, welches auf der Wissenschaft beruht, wie in das Himmelreich, nur als ein Kind kommen. [12]

Es giebt aber vier Hauptclassen von Götzenbildern oder Vorurtheilen, von denen sich vor

allem der Mensch befreien mufs, wenn er zur wahren Naturphilosophie kommen will.

Die erste Classe derselben, die Idola tribus (die Stamm- oder Geschlechtsvorurtheile) haben ihren Grund in der menschlichen Natur selber, denn die menschliche Natur ist nicht, wie fälschlich behauptet wurde, das Maas der Dinge, im Gegentheil alle unsre, sowohl sinnliche, als geistige Vorstellungen sind nur nach der Analogie des Menschen, aber nicht des Universums gebildet, und der menschliche Verstand nimmt die Strahlen der Dinge nur wie ein krummer, ungleicher und trüber Spiegel auf, mischt sein Wesen in das Wesen der Dinge ein, und verdreht und verdirbt so die Natur. [13]

Die hauptsächlichsten Vorurtheile nun der ersten Classe, die wichtigsten von allen, sind folgende:

Der menschliche Verstand setzt, seiner eigenen Natur zufolge, leicht eine gröfsre Ordnung und Gleichheit in den Dingen voraus, als sich wirklich vorfindet, und erdichtet daher selbst bei den disparatesten und unvergleichbarsten Dingen noch Vergleichungspunkte und Ähnlichkeitsbeziehungen. [14]

Der menschliche Verstand berücksichtigt immer nur die Instanzen in der Natur, die ihm zur Bestätigung irgend einer beliebten und als wahr angenommenen Meinung dienen, aber nicht die entgegengesetzten, verneinenden Fälle, wenn diese auch noch so oft vorkommen. So bemerken z. B. die Menschen nur die Träume, die in Erfüllung gingen, aber über die unzähligen Träume, wo das Gegentheil statt findet, gehen sie leichtfertig hinweg. Der menschliche Verstand zieht daher irrthümlich aus einer besondern Neigung die affirmativen Instanzen den negativen vor, während er doch beiden gleiche Aufmerksamkeit schenken, ja

sogar den negativen Instanzen eine gröfsere Bedeutung geben sollte, als den affirmativen, wofern er einmal eine allgemeine Wahrheit feststellen und begründen will. [15]

Der menschliche Verstand weifs nirgends bei seiner unersättlichen, nie zu befriedigenden Neugierigkeit die schicklichen Gränzen einzuhalten, und am gehörigen Orte unnützes Weiter-fragen und aberwitziges Forschen einzustellen. Daher er selbst noch bei den allgemeinsten Principien der Natur, die doch schlechthin positiv und unmittelbar, durch keine weiteren Ursachen vermittelt sein dürfen, nach Ursachen und noch allgemeineren Principien fragt. [16]

Der menschliche Verstand hat einen besondern Hang zu der Abstraktion und dem Abstrakten, und giebt daher dem Veränderlichen in der Natur willkührlich Bestand. [17]

Der menschliche Verstand wird besonders irre geführt von der Stumpfheit, der Unzulänglichkeit und dem Truge der Sinne, so dafs ihm die grobsinnlichen Dinge bei weitem wichtiger erscheinen, als die feinsinnlichen, die doch von gröfserer Bedeutung und Wichtigkeit sind, und allein seine Aufmerksamkeit fixiren. Wo daher das Unsichtbare anfängt, da hört er auf, nachzuforschen. Defswegen ist selbst die Natur der gemeinen Luft, und aller Materien, die noch bei weitem feinsinnlicher sind, als die Luft, und deren es eine grofse Anzahl giebt, bis jezt fast noch gänzlich unbekannt*). [18]

*) Es erhellt, dafs, was hier B. dem Intellectus Schuld giebt, nicht auf den Intellectus, sondern den Homo in seiner unverständigen Particularität pafst. Denn wenn die angegebnen Fehler Fehler der Natur und der Intelligenz selbst wären, so würde B. sie nicht als solche einsehen und verwerfen können; dadurch, dafs B. sie als solche erkennt und sich von ihnen befreit, beweist er eben, dafs sie die Fehler einiger Menschen, aber eben defswegen noch nicht nothwendig die Fehler anderer sind, dafs sie also keinen objectiven und all-

Die zweite Classe der Vorurtheile, die Vorurtheile der Höhle, Idola specus, haben ihren Grund in der dunkeln Höhle oder Grotte der Individualität, der besondern Natur des Einzelnen, seinem Temperamente, Erziehung, Gewohnheiten u. s. w. Die dritte Classe der Vorurtheile, die Vorurtheile des öffentlichen Marktplatzes, Idola fori, entspringen aus der Conversation, der Sprache, dem willkührlichen Gebrauche der Worte. Die vierte Classe, die Vorurtheile der Theater oder Theorieen, die Idola Theatri, kommen her von den verschiedenen Dogmen der bisherigen Philosophen und den Gesetzen der bisher geltenden Beweisarten. (N. O. I. A. 52 — A. 63.)

§. 15.

Die Methode der Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft stützt sich, wie die übrigen Wissenschaften überhaupt, nur auf die Erfahrung; ihr Glück und Gedeihen hängt daher von dem der Erfahrung ab. Deſswegen ist es nothwendig, daſs an die Stelle der bisherigen Weise der Erfahrung eine andere und vernünftigere Weise trete. Bisher schweiften nämlich die Menschen im Gebiete der Erfahrung nur flüchtig herum, ohne einen bestimmten Weg und Plan zu verfolgen. So hat z. B. der Fleiſs der Chymiker manche Erfindungen zu Wege gebracht, aber gleichsam

gemeinen, sondern nur einen particulären Grund, daſs sie nur in der Trägheit, Eilfertigkeit, Bequemlichkeit, Gedankenlosigkeit; denn nur diese unterlassen es z. B. die negativen Instanzen zu berücksichtigen, nur in den der Verstandesthätigkeit entgegengesetzten oder sie hemmenden Eigenschaften der Individuen, also in dem Unverstande, aber nicht im Verstande ihren Grund haben. Es ist daher auch schon in B. jene Identification oder richtiger Verwechslung des Verstandes, wie er im Menschen erscheint, mit dem menschlichen Individuum, die die Erkenntniſs und Auflösung der wichtigsten Fragen unmöglich macht.

nur zufällig und unabsichtlich, oder nur durch gewisse Veränderungen der Experimente, nicht in Folge einer bestimmten Methode oder Theorie. Eine Erfahrung aber, die durch keine bestimmte Methode geleitet wird, und nur sich selbst überlassen ist, ist nur ein blindes Herumtappen. [19]

Der Sinn nämlich eben so wohl, als der Verstand sind für sich allein nicht hinreichend zur Erfahrung und Erkenntnifs; sie bedürfen bestimmter Hülfsmittel, d. i. einer bestimmten Aufsicht und leitender Regeln, einer bestimmten gesetzmäfsigen Anweisung und Methode. Denn der Sinn für sich selbst ist schwach und täuscht, selbst Werkzeuge erhöhen nicht um einen bedeutenden Grad seine Kraft, daher alle wahre Erfahrungserkenntnifs der Natur, die keine willkührliche Deutung der Natur nach vorausgefafsten Meinungen, (keine Anticipatio) sondern eine getreue Uebersetzung (Interpretatio) der Natur ist, nur durch eine genaue, specielle Beachtung aller Instanzen und die Anwendung geschickter Experimente, wo der Sinn blos über das Experiment, das Experiment aber über die Sache selbst urtheilt, zu Stande kommt. Der Verstand aber, wenn er sich selbst nur überlassen ist, nicht unter der Leitung einer bestimmten Methode steht, fliegt unmittelbar vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, vom Besondern zum Allgemeinen empor, um sich an ihm zu laben und zu begnügen, indem er bald der Erfahrung überdrüssig wird. [20]

Wie die blofse Hand ohne Instrumente wenig ausrichtet, so auch der sich selbst überlassene Verstand; er bedarf daher, wie sie, Instrumente. Nur durch die Kunst wird der Geist den Dingen gewachsen. [21]

Dieses Instrument der Instrumente, dieses geistige Organ, diese Methode, die allein die Erfahr-

ung zu einer sichern und erfolgreichen Experimentirkunst erhebt, ist die Induction *), von der daher allein das Heil der Wissenschaften abhängt.

Die Induction aber, die allein den Wissenschaften eine glückliche Zukunft verbürgt, ist wohl zu unterscheiden von der bisher üblichen Induction, denn diese eilt im Fluge von dem Sinnlichen und Besondern hinauf zu den allgemeinsten Axiomen, stellt sie sogleich als unerschütterlich wahre Sätze auf, und macht sie dann zu den Principien, aus denen sie die mittleren oder besondern Sätze ableitet; die neue, bisher noch unversuchte, aber allein wahre Induction dagegen kommt erst ganz zuletzt zu den allgemeinern Sätzen, steigt vom Sinnlichen und Besondern nur nach und nach, in einem ununterbrochnen Stufengange zu ihnen hinauf. [22]

Die Induction, die übrigens nicht blos die Methode der Naturwissenschaft, sondern aller Wissenschaften ist, wurde bisher nur zur Auffindung der Principien angewandt, die mittleren und untern Sätze aber wurden dann aus ihnen vermittelst des Syllogismus abgeleitet. Allein es ist offenbar, dafs wenigstens im Gebiete der Naturwissenschaft, deren Gegenstände materiell bestimmt sind, die untern Sätze durch den Syllogismus nicht sicher und richtig abgeleitet werden können; denn im Syllogismus werden die Sätze durch Mittelsätze auf die Principien zurückgeführt, aber eben diese Methode des Beweisens oder Erfindens hat nur in den populären Wissenschaften, wie Ethic, Politic seine Anwendung. Die Induction mufs daher eben so wohl zur Entdeckung der allgemeinen, als der besondern Sätze angewandt werden. [23]

Die ältere und neuere Induction haben zwar

*) Spes est una in inductione vera. N. O. I. A. 14.

das mit einander gemein, dafs beide mit dem Besondern anfangen und im Allgemeinen endigen, sie unterscheiden sich aber wesentlich dadurch, dafs jene nur in aller Eile das Gebiet der Erfahrung durchstreift, diese aber mit der gehörigen Umsicht und Ruhe in ihm verweilt, jene schon gleich vom Anfang an unfruchtbare, allgemeine Sätze aufstellt, diese aber nur stufenweise sich zum wahrhaft Allgemeinen erhebt, und so die Wissenschaft fruchtbar macht, denn nur die Axiome, die im gehörigem Stufengange und mit der erforderlichen Umsicht vom Besondern abgezogen werden, entdecken uns wieder Besonderes, führen uns zu neuen Erfindungen, und machen so die Wissenschaft fruchtbar und productiv. [24]

Die wahre Induction ist also eine ganz andere, als die bisher gebräuchliche. Denn die bisherige Induction, die nur einzelne, einförmige Instanzen oder Fälle aufzählt, ist etwas Kindisches, erbettelt nur ihre Schlüfse, hat von jeder widersprechenden Instanz eine Widerlegung ihrer Schlüfse zu befürchten und richtet sich in ihren Aussprüchen nach viel zu wenigen Fällen, als sich gehört, und selbst unter diesen nur nach solchen, die eben gerade bei der Hand sind, nach den ganz gemeinen und gewöhnlichen Fällen. Die wahre Induction dagegen zergliedert und sondert die Natur durch gehörige Ausschliefsungen und Ausscheidungen, und schliefst auf die affirmativen Bestimmungen einer Sache erst dann, wenn sie eine hinreichende Anzahl verneinender Instanzen gesammelt und untersucht, und alle Bestimmungen, die nicht wesentlich zur Sache gehören, von ihr ausgeschlofsen hat. [25]

Gott und vielleicht auch den Geistern kommt wohl die Kraft zu, unmittelbar auf dem Wege blofser Affirmation, schon mit dem ersten Blicke

die Dinge zu erkennen, wie sie sind, aber dem Menschen ist es nur vergönnt, erst durch vorausgegangne Unterscheidung und Ausschliefsung der negativen Fälle die affirmativen Bestimmungen einer Sache zu ermitteln. Die Natur mufs daher förmlich anatomirt und zerlegt werden, freilich nicht vermittelst des Feuers der Natur, sondern des göttlichen Feuers des Geistes. Die Aufgabe der wahren Induction ist also, das Ja erst auf das Nein, die Affirmation erst auf die Negation folgen zu lassen, erst dann eine Sache positiv zu bestimmen, wenn sie alle Bestimmungen, die nicht zu ihr gehören, von ihr abgesondert und weggeworfen hat. [26]

Wenn also irgend ein concreter Gegenstand z. B. die Wärme untersucht und ihr Wesen aufgefunden werden soll; so mufs nach den Gesetzen der wahren Induction diese Untersuchung folgender Maafsen angestellt werden. Zuerst mufs ein Verzeichnifs von allen Dingen gemacht werden, die ungeachtet der verschiedenen Materie, woraus sie bestehen, die Beschaffenheit der Wärme mit einander gemein haben, d. i. warm, oder doch empfänglich für die Wärme sind, wie z. B. die Strahlen der Sonne, zumal im Sommer und Mittags, die reflectirten und condensirten Sonnenstrahlen, die feurigen Meteore, die zündenden Blitze, die erwärmten Flüfsigkeiten, kurz alle Körper, sowohl feste, als flüfsige, sowohl dichte, als dünne (wie z. B. die Luft selbst ist), die auf eine Zeit dem Feuer genähert wurden u. s. w. (N. O. II. A. 11.)

Dann mufs das Verzeichnifs von den entgegengesetzten, den negativen Instanzen gegeben werden, d. h. nicht nur überhaupt von den Dingen, denen die Beschaffenheit der Wärme abgeht, die aber übrigens die gröfste Verwandtschaft mit den Dingen haben, welchen die Beschaffenheit der

Wärme zukommt *), wie z. B. die Strahlen des Mondes, der Sterne und Kometen, die für das Gefühl keine Wärme haben; sondern auch von den besondern Einschränkungen oder Limitationen der affirmativen Instanzen.

Hierauf mufs eine Vergleichung zwischen den warmen oder wärmefähigen Materien angestellt, und die Verschiedenheit der Wärmegrade derselben bemerkt werden, und zwar stufenweise von den Materien an, die durchaus keinen bestimmten Wärmegrad für das Gefühl, nur die Möglichkeit der Wärme oder Empfänglichkeit für sie haben, bis zu den Materien hinauf, die wirklich oder dem Gefühl nach warm sind. (l. c. A. 13.)

Nachdem dieses geschehen ist, folgt erst der wichtigste Act, mit dem daher auch erst eigentlich das Geschäft der I n d u c t i o n angeht, der Act der Ausschliefsung aller Bestimmungen, die nicht zum Wesen der Wärme gehören, z. B. der Bestimmung der Himmlischkeit, weil sie nicht nur den Himmelskörpern, sondern auch dem gemeinen, ir-

*) Secundo facienda est Comparentia ad Intellectum Instantiarum, quae Natura data privantur. . . . Hoc vero i n f i n i t u m esset in omnibus. Itaque subjungenda sunt Negativa Affirmativis et Privationes inspiciendae tantum in illis Subjectis, quae sunt maxime c o g n a t a illis alteris, in quibus Natura data inest et comparet. (l. c. A. 12.) Hierin liegt besonders die Zufälligkeit und Unbestimmtheit der bacon'schen Methode, wiewohl sie andrerseits gerade darin richtig und fruchtbar ist, dafs sie das Moment der Aussonderung, die Berücksichtigung der negativen Instanzen so hervorhebt. Denn wie kann die Verwandtschaft das leitende Princip sein, dafs wir nicht auf's Geradewohl im Gebiete der Erscheinung herumschweifen? Denn die w a h r e Verwandtschaft, die allein einen M a fs s t a b abgeben könnte, liegt nicht im Wege, sondern am Ziele der Induction, sie ist ein Resultat derselben; die s c h e i n b a r e, d. i. die oberflächliche, äufserliche Verwandtschaft oder Ähnlichkeit ist aber gerade in der Natur das Illusorischte, kann wenigstens uns nicht leiten, keinen Mafsstab abgeben; wir sind also hier dem reinen Zufall Preis gegeben.

dischen Feuer zukommt, der Bestimmung der Dünnheit, weil auch die dichtesten Materieen, wie das Metall, warm sein können, der Bestimmung der örtlichen Fortbewegung, u. s. w. (l. c. A. 18. et 20.) Erst nach diesen Negationen kommt dann endlich die wahre Induction zur Position, zur affirmativen Bestimmung des Wesens der Wärme.

So sehr sich aber die wahre Induction von der bisher üblichen unterscheidet, so sehr unterscheidet sie sich auch von der Methode der Empirie. Denn die Empirie kommt nicht über das Besondere hinaus, sie schreitet immer nur von Erfahrungen zu Erfahrungen, von Versuchen zu neuen Versuchen fort; die Induction dagegen zieht aus den Versuchen und Erfahrungen die Ursachen und allgemeinen Sätze heraus, und leitet dann wieder neue Erfahrungen und Versuche aus diesen Ursachen und allgemeinen Sätzen ab. Die Induction bleibt daher nicht auf der Ebne stehen, sie steigt gleichsam immer bergauf, bergab, hinauf zu den allgemeinen Sätzen, herab zu den Experimenten. [27]

§. 16.

Das Object der Naturwissenschaft.

Die menschliche Macht hat zu ihrem Ziel oder Object, irgend einem gegebenen Körper eine oder mehrere neue Beschaffenheiten beizubringen; das menschliche Wissen aber hat zu seinem Ziele oder Objecte die Erkenntniſs der Form oder wahren Differenz oder erzeugenden Natur oder Emanationsquelle irgend einer gegebnen einfachen Beschaffenheit oder Qualität. [28]

Die wesentlichen Eigenschaften der Form sind, erstlich, daſs mit ihrem Dasein untrüglich zugleich das Dasein der Qualität, deren Form sie ist, ge-

setzt ist, dafs sie daher durchgängig da ist, wenn jene Qualität da ist, und umgekehrt, dafs mit ihrer Abwesenheit auch zugleich die Abwesenheit der Qualität gesetzt ist, sie daher durchgängig fehlt, wenn diese fehlt; zweitens, dafs sie eine Qualität aus einer andern Qualität, die allgemeiner als sie selbst, (als die Form selbst) ist, ableitet. Die Form einer Sache oder Qualität findet sich daher ohne Ausnahme in allen einzelnen Instanzen vor, in denen sich die Sache oder Qualität vorfindet, denn sonst wäre sie nicht die Form, obgleich die Form in einigen Instanzen offenbarer hervortritt, nämlich in denen, in welchen sie durch andere Beschaffenheiten weniger beschränkt, zurückgestellt und gehemmt ist. Es kann sich daher auch in dem ganzen Umfang der Instanzen, in denen die Form erscheint, auch nicht eine contradictorische Instanz vorfinden, sie wird von jeder ohne Unterschied bejaht. [29]

Ein Beispiel von dem Wesen der Form sei die Form der Wärme. Durch alle einzelne Instanzen hindurch, d. h. an allen auch noch so verschiednen Dingen und Stoffen, in denen die Wärme erscheint und sich äufsert, zeigt sich, dafs ihre Form offenbar nichts anderes ist, als eine Begränzung oder besondere Bestimmung der Bewegung. Die Bewegung steht also zur Wärme im Verhältnifs der Gattung, nicht als wenn die Wärme die Bewegung erzeuge, oder die Bewegung die Wärme (wiewohl auch dieses theilweise seine Richtigkeit hat), sondern so, dafs die Wärme selbst oder das eigenste Wesen der Wärme gar nichts andres ist, als die Bewegung, begränzt durch gewisse Differenzen, dafs sie also eine bestimmte Art der Bewegung ist. Diese Differenzen aber, d. i. diese wesentlichen Bestimmungen, welche die Bewegung besondern, und

sie zu dieser bestimmten Form der Wärme machen, sind: erstlich die Bestimmung, daſs die Wärme eine expansive Bewegung ist, durch welche sich der Körper eine gröſsere Ausdehnung zu geben sucht; zweitens die Bestimmung, eine Modification der erstern, daſs die Wärme, obwohl eine expansive Bewegung, doch zugleich auch eine aufwärts strebende Bewegung ist; drittens die, daſs die Wärme nicht eine progressive oder ausdehnende Bewegung des ganzen Massenumfangs, sondern nur der kleineren und innern Theile eines Körpers, und zugleich eine stets gehemmte und zurückgetriebne und gedrängte Bewegung ist, daher die Wärme eine stets in sich abwechselnde, gleichsam flackernde, beständig zitternde und weiterstrebende und durch den Rückstoſs gereizte Bewegung hat, welche die Ursache der Heftigkeit und Wuth des Feuers und der Wärme ist; viertens die Bestimmung, daſs diese penetrante und irritirte Bewegung keine langsame, sondern heftige und selbst durch die kleineren, wenn auch nicht die allerkleinsten und feinsten Theile des Körpers hindurchgehende Bewegung ist. [30]

Die Form ist daher nicht etwa eine abstrakte Idee, oder nicht materiell- oder schlecht-bestimmt. Die Formen sind nichts anderes, als die Gesetze und Bestimmungen der reinen Naturwirksamkeit oder Wirklichkeit, welche das eigenthümliche Wesen irgend einer Qualität, wie z. B. der Wärme, des Lichts, der Schwere in allen für sie empfänglichen Dingen, sie seien auch sonst noch so verschieden, auf eine identische Weise bestimmen und constituiren. Die Form der Wärme und das Gesetz derselben ist daher dasselbe. Die Form einer Sache ist eben das eigenste Wesen einer Sache, ist nichts andres, als sie selbst; Sache und Form unterscheiden sich nicht anders, als

sich Erscheinung und Existenz, Äufsres und Innres, Subjectives und Objectives unterscheiden. [31]

Wenn einem die Formen defswegen etwas abstrakt erscheinen sollten, weil sie Einheiten sind, verschiedenartige Dinge verbinden, und in eine und dieselbe Gattung oder Kategorie stellen, wie z. B. die Wärme der himmlischen und irdischen Körper; so bemerken wir ihm nur noch, dafs es allerdings gewifs ist, dafs in der Natur die verschiedenartigen Dinge durch bestimmte Formen oder Gesetze zu einer gemeinschaftlichen Einheit verbunden sind, und dafs die Emancipation der menschlichen Macht von dem gemeinen Lauf der Natur und die Erweiterung und Erhöhung der menschlichen Erfindungskraft einzig und allein von der Erkenntnifs dieser Einheiten oder Formen abhängt. [32]

Das wesentlichste Object der Naturphilosophie mufs daher überall die Einheit sein, denn alles, was die Natur eint, bahnt uns den Weg zur Erkenntnifs der Formen. Selbst die Instanzen in der Natur, die ganz isolirt für sich allein dastehen, nichts gemein zu haben scheinen mit andern Dingen derselben Gattung, wie z. B. der Magnet unter den Steinen, das Quecksilber unter den Metallen, der Elephant unter den vierfüfsigen Thieren, müssen uns dazu dienen, die Natur zu einen, um die Gattungen oder die allgemeinen Qualitäten zu finden, die erst nachher durch wahre Differenzen zu bestimmen sind. Man mufs so lange rastlos fort untersuchen, bis man irgend ein bestimmtes, allgemeines Gesetz oder eine Form aufgefunden hat, auf welche sich die besondern Eigenschaften dergleichen seltsamen Dinge, die für Wunder der Natur angesehen werden können, reduciren lassen, alle ungewöhnlichen oder einzig in ihrer Art dastehenden Erscheinungen in die Abhängigkeit von

irgend einer allgemeinen Form gebracht, und so erkannt hat, dafs das Wunder einzig und allein nur in den speciellen Differenzen dieser Form, nur im Grad und dem seltnen Zusammentreffen noch andrer Bestimmungen, nicht aber in der Art oder dem Wesen selbst liegt. Aus demselben Grunde mufs man auch bei Mifsgeburten und andren ähnlichen Verirrungen der Natur nicht eher von der Untersuchung abstehen, als bis man die Ursachen dieser Abweichungen gefunden hat. [33]

Darum hat sich auch der menschliche Verstand besonders davor zu hüten, dafs er nicht etwa nur bei besondern, untergeordneten, beschränkten Einheiten oder Formen stehen bleibe, und eine gröfsere Einheit zu suchen unterlasse, in der Voraussetzung, als wäre die Natur gleichsam schon von der Wurzel an ein Getheiltes und Vielfältiges, und eine höhere, umfassendere Einheit der Natur eine blofse Subtilität, ein reines Abstraktum. [34]

Die Naturphilosophie hat daher die Einheit auch der Dinge, die bisher für ganz heterogen galten, nachzuweisen, diese vermeintliche Heterogenie nicht als einen wesentlichen, substanziellen Unterschied, sondern nur als eine Modification einer gemeinsamen Qualität aufzuzeigen und durch diese Reduction der Verschiedenheit und Besonderheit auf die Einheit der Natur gleichsam die Masken, die sie in den besondern concreten Körper verhüllen und unerkenntlich machen, herunterzuziehen. So hielt man bisher, um nur ein Beispiel anzuführen, die Sonnenwärme, die animalische Wärme und die Wärme des Feuers für wesentlich verschiedene Arten, in der Meinung, dafs nur die himmlische und animalische Wärme Leben zeugten und erhielten, die Wärme des Feuers

dagegen nur Verderben und Vernichtung bewirke. Allein die Erfahrung, dafs eine Weinrebe auch in einem Hause, wo beständig das Feuer erhalten wird, reife Trauben hervorbringt, beweist, dafs auch die Wärme des Feuers dasselbe bewirkt, was die Sonnenwärme. Die Naturphilosophie hat daher ihre vermeintliche wesentliche Verschiedenartigkeit zu verwerfen, und ihre, obwohl sehr bedeutend unterschiednen Wirkungsweisen oder Eigenschaften doch nur als besondere Bestimmungen oder Modificationen einer und derselben Natur oder Wesenheit zu erkennen. [35]

Selbst blofse Analogieen darf darum die Naturphilosophie nicht etwa als blofse Absurditäten verwerfen; im Gegentheil sie mufs sie aufsuchen, denn sie sind die untersten Stufen in der Erkenntnifs der Einheit der Natur. Eine solche und zwar nicht absurde Analogie ist z. B., dafs der Mensch eine umgekehrte Pflanze ist; denn bei der Pflanze ist die Wurzel, gleichsam ihr Haupt, unten, die Saamentheile aber oben, dagegen bei dem Menschen ist das Haupt, gleichsam die Wurzel der Nerven und Lebensfunctionen oben, die Saamenorgane aber sind unten. [36]

Also das wesentliche Object der Naturphilosophie ist und bleibt die Erkenntnifs der Formen. Denn wer sie erkannt hat, begreift die Einheit der Natur auch in den verschiedensten Materieen. Nur wer sie findet, ist daher auch allein im Besitze der wahren Anschauung der Natur und hat die Macht, frei und unbeschränkt auf sie einzuwirken, und Werke hervorzubringen, die weder der verändernde Wechsel der Natur, noch der nur ins Einzelne gehende Fleifs der Empirie, noch der Zufall selbst würde je hervorgebracht haben, und nie einem Menschen auch nur in den Sinn gekommen wären. [37]

Wer die allgemeinen, wesentlichen Formen der

Materie erkennt, ist gewifser Mafsen allwissend, denn durch sie weifs er, was sein kann, und daher auch im Wesentlichen, was war, was ist, und was sein wird. [38]

§. 17.

Die Eintheilung der Naturwissenschaft.

Der höchste Rang im Reiche der Naturwissenschaften gebührt daher auch nur jener Wissenschaft, die zum Gegenstande ihrer Untersuchung die wahren Differenzen oder Bestimmungen, d. i. die in ihrer Art ewigen und unveränderlichen Formen hat, und die darum auch Metaphysik *) heifst. Die ihr untergeordneten Wissenschaften sind die Physik und Naturgeschichte. Die Physik jedoch steht wieder über der Naturgeschichte, und macht zugleich mit der Metaphysik die theoretische Naturphilosophie aus; denn wie die Wissenschaften überhaupt in Geschichte oder Erfahrung und Philosophie, so wird auch die Naturwissenschaft in Naturgeschichte und Naturphilosophie eingetheilt. (De Aug. Sci. II. c. 1.)

1.) Die Naturgeschichte hat drei Theile. In dem ersten handelt sie von der Natur im Stande der Freiheit, d. h. von allen ihren Productionen in ihrer ungestörten, freien, gesetzmäfsigen Entwicklung; im zweiten von den Verirrungen der Natur, d. h. den Mifsgeburten und andern abnormen Erscheinungen, in denen sie durch die Bosheit und den Übermuth der hartnäckigen Materie und andre gewaltsame Hindernisse aus ihrer gesetzmäfsigen Laufbahn herausgestofsen wird; im dritten von der Natur im Stande der Knechtschaft, in die sie die menschliche Thätigkeit

*) Inquisitio formarum (seu verarum differentiarum Aug. Sc. L. III. c. 4.) quae sunt (ratione certe et sua lege) aeternae et immobiles, constituit Metaphysicam. N. O. L. II. A. 9.

oder Kunst versetzt, welche die Natur von Grund aus umbilden, verwandeln und in ihrem Innern erschüttern kann, und sie, wie einen Proteus, zu thun zwingt, was sie aufserdem zu thun würde unterlassen haben. [39]

Denn die Kunst ist nicht etwa blofs so ein oberflächlicher Zusatz zur Natur, sie hat nicht etwa blofs die Bestimmung und Bedeutung, ihre Entwürfe auszuführen, oder ihre Fehler zu corrigiren, oder sie von allenfallsigen Hemmungen in ihrer Thätigkeit zu befreien. Die Producte der Kunst oder Empirie (z. B. der Agricultur, der Chymie, der Koch- der Färbekunst u. s. w.) unterscheiden sich von den Producten der Natur nicht der Form oder dem Wesen, sondern nur dem Producenten, der äufsern, wirkenden Ursache nach; denn der Mensch vermag weiter nichts über die Natur, als die Körper einander zu nähern oder von einander zu entfernen, er hat also von der Natur nur die Bewegung in seiner Gewalt, alles Übrige vollbringt die Natur selbst von Innen aus eigner Kraft. [40]

Die Naturgeschichte mufs aber jetzt in einem ganz andern Geiste behandelt werden, als bisher, nämlich nur in Beziehung auf die Philosophie, nicht mehr aber für sich und um ihrer selbst willen; denn die Naturgeschichte hat keinen andern Zweck, als Vorrath, Material für die Philosophie herbeizuschaffen; alle Bäche der Empirie müssen sich in den Ocean der Philosophie ergiefsen. Daher mufs man auch nicht mehr, wie bisher geschah, in der Naturgeschichte so vielen unnützen Fleifs auf die Beschreibung uud genaue Angabe der Mannigfaltigkeit der Dinge, der Verschiedenheiten der Thier- Pflanzen- und Fossilienarten verwenden. Denn dergleichen kleinliche Verschiedenheiten sind meistens weiter nichts, als

Spielereien, als Possen der Natur, und ihre Beschreibung gewährt wohl Vergnügen, bisweilen auch einigen Nutzen, aber fördert nicht die Erkenntniſs und Wissenschaft. Man muſs sich daher vielmehr bemühen, die Ähnlichkeiten und gemeinschaftlichen Verhältnisse der Dinge sowohl in ihrem ganzen Wesen, als in ihren besondern Theilen aufzusuchen. Denn nur diese bringen Einheit in die Natur und legen so den Grund zur Wissenschaft. [41]

2) Die Naturphilosophie aber hat zwei Haupttheile, nämlich einen theoretischen und einen praktischen Theil. Augm. Scient. III. c. 3.

a) Der theoretische Theil der Naturphilosophie zerfällt wieder in zwei Theile, nämlich in die Metaphysik und Physik. Die Physik hat zu ihrer Aufgabe die Erforschung der Materie und der äuſseren, wirkenden Ursache; zu ihrem Objecte daher die veränderlichen und unbeständigen Ursachen, die so mannigfach und verschieden sind, als die Materieen, die der Gegenstand ihrer Wirkungen sind, wie z. B. das Feuer in der einen Materie die Ursache ihrer Verhärtung, in der andern wieder die Ursache ihrer Flüssigkeit ist. Die Physik hat daher zu ihrem Gegenstande das ganz in die Materie Versenkte und Veränderliche, die Metaphysik dagegen, als die Wissenschaft von den Formen und Zweckursachen, das Abstraktere und Beständige. Die Physik setzt in der Natur nur Dasein, Bewegung und Nothwendigkeit voraus, die Metaphysik aber auch Geist und Idee. [42]

Der erste und hauptsächlichste Theil der Metaphysik hat zu seinem Objecte die Gesetze oder Formen der einfachen Qualitäten, (wie z. B. der Wärme, Kälte, Dichtigkeit, Schwere u. s. w.)

und ihrer Bewegungen und Processe, durch die sie sich zu concreten Körpern gestalten, also die Formen, die ungeachtet ihrer geringen Anzahl doch die Grundlage und das Wesen der Beschaffenheiten und Bestimmungen aller concreten Körper ausmachen. Die Metaphysik hat daher insofern dieselben Objecte, wie die Physik, aber diese betrachtet sie nur als äufserliche, veränderliche Ursachen, oder nur die Causa efficiens, die das blofse Vehikel der Form ist. [43]

Die Metaphysik, in wiefern sie die Wissenschaft von der Form ist, ist die vortrefflichste aller Wissenschaften; denn die Aufgabe der Wissenschaft, durch Verkürzung der langen Umwege der Erfahrung dem alten Lamento über die Kürze des Lebens und die Langwierigkeit der Kunst ein Ende zu machen, löst nur sie allein am besten, und zwar dadurch, dafs sie die besondern Sätze verbindet, und in allgemeine Sätze oder Gattungen, welche das ganze Gebiet aller Einzelwesen umfassen, ihre Materie mag auch noch so sehr verschieden sein, zusammenfafst. Daher ist es ein vortrefflicher Gedanke Plato's und Parmenides (wenn er gleich bei ihnen blofse Speculation war): dafs Alles stufenweise zur Einheit emporsteigt. Defswegen eben ist auch die Metaphysik die herrlichste Wissenschaft, weil sie den menschlichen Geist am wenigsten mit der Vielheit der Dinge belastet, denn sie betrachtet hauptsächlich nur die einfachen Formen der Dinge, die, so wenige ihrer auch sind, doch durch die verschiednen Grade und Weisen ihrer Verbindung unter einander alle Mannigfaltigkeiten der concreten Körper begründen. [44]

Der zweite Theil der Metaphysik hat zu seinem Objecte die Zwecke oder Zweckursachen in der Natur. Die Erforschung der Zwecke näm-

lich gehört nicht in die Physik, ob sie wohl bisher in ihr Gebiet aufgenommen war, leider! aber nur zu ihrem gröfsten Nachtheil, denn sie hielt die Menschen ab, den realen und wahrhaft physischen Ursachen nachzuforschen. Daher war die Naturphilosophie Demokrit's und Anderer, welche bei der Construktion der Natur nicht die Ideen von Gott und Geist zu Grunde legten, den Bau des Universums aus unzähligen Vorspielen und Versuchen der Natur, und die Ursachen der besondern Dinge nicht aus Zwecken, sondern nur aus der Materie und dem Laufe der Nothwendigkeit ableiteten, viel gründlicher, als die Naturphilosophie Plato's oder Aristoteles. Die Teleologie ist unfruchtbar und gebiert nichts, gleich einer gottgeweihten Jungfrau. [45]

b) Die praktische Naturphilosophie hat auch zwei Theile, nämlich die Mechanik und die Magie. Jene wird von der Physik, als der Wissenschaft der wirkenden und materiellen, äufserlichen Ursachen, diese von der Metaphysik, als der Wissenschaft der wahrhaften Ursachen und allgemeinen Formen hervorgebracht. Denn die Magie ist die Wissenschaft oder Kunst, welche aus der Erkenntnifs der verborgnen Formen erstaunenswürdige Wirkungen oder Experimente ableitet, und durch die gehörige Annäherung der wirkenden Kräfte an die empfänglichen Gegenstände die grofsen Thaten der Natur ans Licht bringt, eine Kunst, die, wie so viele andere, bis jetzt noch vermifst und von der bisher sogenannten Magie gänzlich verschieden ist. Uebrigens ist auch die ältere Magie keineswegs so ohne Weiteres zu verwerfen, sondern es ist vielmehr genau und sorgfältig zu untersuchen, ob nicht unter dem vielen abergläubischen, lügen- und mährchenhaften Zeuge so Manches, wie die Verzauberung, die

Erhöhung und Verstärkung der Imaginationskraft, die Sympathie auch entfernter Dinge, die magische Einwirkung der Geister auf Geister und der Körper auf Körper, seinen Grund in wirklichen Naturkräften hat. [46]

§. 18.

Gedanken Bacon's über einige allgemeine Naturgegenstände.

Von der ersten Materie und ihrer Beschaffenheit und Thätigkeit kann es in der Natur keine Ursache geben; sie ist (Gott natürlich ausgenommen) das Allererste. Von welchem Stoffe, welcher Kraft und Thätigkeit daher auch immer die erste Materie sein mag, sie ist eine unmittelbare, schlechthin positive Thatsache, ganz so zu nehmen, wie sie gefunden wird, aus keiner vorausgefafsten und voreiligen Meinung abzuleiten und zu beurtheilen. Denn ist auch ein Wissen von ihr möglich, so kann sie doch nicht aus einer Ursache erkannt werden, da sie nach Gott die Ursache der Ursachen ist, ohne selbst eine Ursache zu haben. In der Natur nämlich kann man nicht von Ursachen zu Ursachen bis in's Unendliche fortgehen, denn die Ursachen gehen in ihr nicht über eine gewisse festbestimmte Gränze hinaus; wer daher diese Gränze überschreitet und nach einer Ursache fragt, wenn er schon an die letzte Kraft gekommen ist, das schlechthin positive Princip und Gesetz der Natur, ist ein eben so oberflächlicher Philosoph, wie der, welcher bei den untergeordneten Dingen stehen bleibt, ohne nach einer Ursache von ihnen zu fragen. [47]

Die erste Materie oder das erste Princip mufs eben so wirklich in der Natur existiren, als die aus ihm entsprungnen Dinge. Eine Materie daher, ohne Form und Bewegung, ist eine Fiction, eine

unwirkliche Abstraktion. Vielmehr mufs die erste Materie schlechterdings mit der ersten Form und dem ersten Princip der Bewegung in Verbindung gedacht werden. Materie, Form und Bewegung mufs man wohl unterscheiden, aber nicht trennen oder auseinanderreifsen, und die Materie (wie sie auch immer beschaffen sein mag) so bestimmt, ausgerüstet und geformt sich denken, dafs alle Beschaffenheit, Kraft, Thätigkeit und Bewegung der Natur eine Folge und Emanation von ihr sein kann. Die alten Philosophen Griechenlands kamen daher fast alle in der Annahme mit einander überein, dafs die Materie thätig sei, irgend eine Beschaffenheit oder Form habe, diese ihre Form weiter vertheile und besondere, und das Princip der Bewegung in sich habe. [48]

Das wahre Princip erzeugt übrigens nicht nur aus sich die Dinge, sondern löst sie auch in sich auf. Auch hat es nicht nur mit den gröfsten, zahlreichsten und auffallendsten und sichtbar-mächtigsten Substanzen, wie z. B. Feuer, Luft, Wasser, sondern auch mit den geringsten, seltensten, unscheinbarsten und gleichsam ganz einsam und verlassen dastehenden Substanzen eine gewisse innere Homogeneität und Verwandtschaft. [49]

Die Kraft des Widerstandes der Materie, wodurch auch noch der kleinste Theil derselben sich in seinem Dasein behauptet, und sich nicht durch die Gewalt auch des gröfsten Massendruckes, noch der stärksten und heftigsten Agentien zerstören oder vernichten und aus dem Raum verdrängen läfst, sondern ihr mit undurchdringlicher Ausdehnung Widerstand leistet, und seinerseits gleichsam allerlei Aus- und Schlupfwege, um sich selbst zu behaupten, ausfindig macht und einschlägt, ist nicht etwa ein Leiden, wie man bisher irrthümlich angenommen hat, sondern vielmehr die allerthä-

tigste, allmächtigste Kraft, eine unüberwindliche Kraft, eine Kraft fast wie die Kraft des Schicksals und der Nothwendigkeit. [50]

Die totale Summe der Materie bleibt sich immer gleich, ohne vermehrt oder vermindert zu werden. Aber die Körper, unter die diese Summe nach gewissen Verhältnissen vertheilt ist, enthalten die einen mehr, die andern weniger Materie. [51]

Alle Körper haben den Trieb nach Cohärenz in sich, d. h. eine Scheu und Abneigung, sich zu trennen und ihre Theile aus einander gehen zu lassen. Daher sind die Begriffe vom Flüssigen und Consistenten oder Festen ganz populäre, oberflächliche Begriffe. Denn die flüssigen Körper unterscheiden sich von den festen Körpern nur dadurch, dafs in jenen, weil sie homogene Körper sind, jener Trieb matter und schwächer, in diesen aber, weil sie aus heterogenen Theilen zusammengesetzt sind, kräftiger und stärker ist. [52]

Alle Körper, ohne Unterschied, haben einen Assimilationstrieb in sich, oder den Trieb, sich selbst zu vermehren und zu vervielfältigen, eben so wie den Trieb, mit dem Gleichartigen sich zu vereinigen. [53]

Alle Körper haben ferner ein gewisses Wahrnehmungs- oder Vorstellungsvermögen, ja auch ein gewisses Wahlvermögen, durch das sie das Verwandte anziehen, das Fremde und Feindliche fliehen. Und dieses Vorstellungsvermögen zeigt sich nicht etwa blos in solchen, durch die Feinheit der Vorstellung auffallenden Erscheinungen, wie dafs z. B. der Magnet das Eisen anzieht, die Flamme zur Naphtha hinzuspringt, sondern auch in den allerordinärsten Erscheinungen; denn kein Körper, der einem andern genähert wird, verändert ihn oder wird von ihm verändert, ohne dafs eine gegenseitige Wahrnehmung dieser Veränderung

vorausgeht. So nimmt z. B. der Körper die Gänge wahr, in die er eindringt, den Stoſs des Körpers, dem er weicht u. s. w., kurz überall ist Wahrnehmung. Die Luft aber nimmt Kälte und Wärme bei weitem feiner wahr, als das Gefühl des Menschen, welches doch für das Maſs der Kälte und Wärme gilt. Die Vorstellung oder Wahrnehmung kann daher getrennt von der Empfindung existiren, denn diese haben die unbeseelten Körper nicht; beide müssen daher streng unterschieden werden. [54]

Die verschiednen Körper in der Natur haben eine, gleichsam aus ihrer innern Armuth und Dürftigkeit hervorgehende unersättliche Begierde in sich, andere Körper in sich aufzunehmen. So verschlingt die Luft das Licht, den Schall, die Dünste und Gerüche, und zwar mit einer wahren Begierde, als wäre sie mit sich selbst und ihrem eigenen Inhalt nicht zufrieden; auſserdem würde sie sie nicht mit solcher Leichtigkeit und Heftigkeit verschlingen. So verschlingt das Wasser trockne Körper, und der trockne Körper Flüssigkeiten. Und diese Aufnahme scheint nicht mit Gewalt, sondern gleichsam mit einer gegenseitigen Übereinstimmung zu geschehen. Dieser Gegenstand verdient daher, aufmerksam erforscht zu werden. Denn der artige Gedanke, daſs die Materie eine gemeine Metze ist, die alle Körperformen in sich aufnimmt, ist ein vager Begriff. [55]

Zwischen den Beschaffenheiten der Körper mit Sinnen und der Körper ohne Sinne findet eine groſse Übereinstimmung und Ähnlichkeit Statt; der einzige Unterschied ist nur, daſs bei den empfindenden Körpern noch Geist hinzutritt. Die Pupille z. B. gleicht einem Spiegel oder dem Wasser, und empfängt und strahlt auf gleiche Weise die Bilder der sichtbaren Dinge zurück.

so viele Sinne daher in den belebten Körpern sind, so viele ihnen entsprechende Bewegungen und Bestimmungen finden in den unbeseelten Körpern statt, denen der Lebensgeist abgeht, ob es gleich offenbar mehrere Arten von Bewegungen in den unbeseelten Körpern geben mufs, als Sinne in den beseelten sind, da die Anzahl der Sinnenorgane so gering ist. Ein offenbares Beispiel hievon gibt der Schmerz ab. Die verschiedenen Arten, Formen oder Charaktere des Schmerzes, wie der Schmerz beim Brennen, der Schmerz der Kälte u. s. w. existiren sicherlich der blofsen Bewegung nach in den unbeseelten Körpern, wie z. B. in dem Steine oder Holze, wenn es gebrannt, oder durch strenge Kälte zusammengezogen wird u. s. w.; nur fehlt hier natürlich die Empfindung. — [56]

Unter den verschiedenen Arten von Bewegungen in der Natur giebt es eine ganz eigenthümliche Art, die Bewegung des Zitterns (Motus Trepidationis), die da Statt findet, wo ein Wesen sich gewisser Massen in dem Zustand einer immerwährenden Gefangenschaft und Beklemmung befindet, in einer beengenden mifsbehaglichen Schranke, und daher in eine unaufhörliche Angst und Unzufriedenheit, in eine immerfort tobende und bebende Unruhe geräth. Diese Bewegung findet nicht nur Statt in dem Herzen und dem Pulsschlag der lebendigen Wesen, sondern in allen Körpern, die zwischen den Extremen der Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, zwischen dem Verlangen, eine freiere, unbeschränktere und ausgedehntere Existenz sich zu verschaffen, und zwischen der Furcht, die Klemme und Schranke ihrer äufsren Existenz und Lage zu durchbrechen, hin und her oscilliren. [57]

Die Natur ist eine Einheit d. h. die allgemeinen Cardinalformen der Natur, wie die Formen der Attraction, Contraction, der Expansion, der

Assimilation, der Vereinigung u. s. w. herrschen eben so gut auf den lezten Gipfeln der Himmel, wie in den untersten Wurzeln der Erde. Daher die Meinung von der gänzlichen Heterogenie zwischen den himmlischen und sublunarischen Körpern unwahr ist. Die örtliche Distanz und Verschiedenheit hebt nicht die Einheit oder Gleichheit der Qualität auf. *) [58]

§. 19.

Der Zweck der Wissenschaft, namentlich der Naturwissenschaft.

Der wahre und vernünftige Zweck der Wissenschaft ist, dem menschlichen Leben Nutzen zu bringen, es mit neuen Erfindungen und Schätzen zu bereichern. Ihr Zweck ist daher nicht etwa Befriedigung der Neugierde, oder Amusement, oder Ruhm und Ansehen, oder die Fertigkeit, gut zu parliren und disputiren, oder Geld und Brod uns zu verschaffen. Die Wissenschaft soll nicht sein ein Ruhebett für den von Neugierde gequälten Geist, oder ein Spatziergang zum Vergnügen, oder ein hoher Thurm, von dem man verächtlich herabblickt, oder eine Burg und Schanze für Streit und Hader, oder eine Werkstatt für die Gewinnsucht und den Wucher, sondern ein reicher Waa-

*) Ueber Bs. Standpunkt zur spätern und gegenwärtigen Physik und besondern physikalischen Gegenständen vergleiche man Fischer: Geschichte der Physik seit der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften etc. B. I. S. 35—40, 54—58, 62—67 u. s. w. B. ist da freilich noch sehr weit zurück. Auffallend ist es jedoch, wie auch Fischer bemerkt, dafs B., dem doch Galiläis Entdeckungen bekannt waren, von der Schwere, der mechanischen Bewegung, dem Druck und Stofs ganz schlechte oder gar keine bestimmte Begriffe hat, und dafs er auch noch die Unbeweglichkeit der Erde annimmt, (Hist. Nat. Cent. VIII. S. 791. Nov. Org. II. Aph. 48) oder wenigstens hierüber keine entschiedene Meinung zu haben scheint. Vergl. Glob. Intellect. cat. VI.

renbehälter, eine Schatzkammer zur Ehre des Werkmeisters aller Dinge und zum Nutzen der Menschheit. Der Zweck der Wissenschaft ist daher die Verbindung der ruhigen Betrachtung mit der praktischen Thätigkeit, eine Verbindung, die der Conjunction der beiden höchsten Planeten gleicht, des Saturnus, des Fürsten (des Prinzipes) der ruhigen Beschauung und des Jupiter, des Fürsten des thätigen Lebens. [59]

Die Naturwissenschaft hat darum auch keinen andern Zweck, als die Macht und Herrschaft des Menschen über die Natur fester zu begründen und zu erweitern. Die Herrschaft des Menschen über die Natur beruht aber allein auf der Kunst und Wissenschaft. Der Mensch vermag ja nur so viel, als er weifs; sein Wissen und Können fällt in Eins zusammen; denn nur der bemeistert und beherrscht die Natur, der ihr gehorcht (ihr seinen Verstand unterwirft); denn ohne die Erkenntnifs der Ursache kann man keine Wirkung hervorbringen, weil das, was für uns in der Erkenntnifs die Bedeutung der Ursache hat, uns in der Anwendung zum Mittel dient, oder zur Regel und Anweisung, eine Sache richtig hervorzubringen. [60]

§. 20.

Das Wesen der Wissenschaft überhaupt, ihre Herrlichkeit, und ihre Wirkungen auf den Menschen.

Das Wesen der Wissenschaft besteht darin, dafs sie das Abbild des Seins ist. Alles, was daher würdig ist, zu existiren, ist auch würdig, gewufst zu werden; die niedrigsten und häfslichsten Dinge sind darum eben so gut Gegenstand der Wissenschaft, als die herrlichsten und kostbarsten; denn das Niedrige und Gemeine hat eben so gut

Existenz, als das Herrliche. Auch befleckt sich dadurch nicht die Wissenschaft, so wenig als die Sonne, die eben so über Cloacen hinwegschreitet, als über Paläste. Die Wissenschaft ist kein Capitolium, noch eine Pyramide, den Menschen zur Ehre und zum Stolze errichtet, sondern ein heiliger Tempel, nach dem Muster der Welt in dem menschlichen Geiste aufgebauet. [61]

Die Wissenschaft ist das Abbild der Wahrheit. Denn die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Erkennens sind identisch, und unterscheiden sich nicht mehr von einander, als der gerade und reflectirte Strahl. [62]

Nicht weniger erhaben als das Wesen der Wissenschaft sind ihre Wirkungen auf den Menschen. Die Wissenschaft nämlich erfüllt den Menschen mit dem Bewufstsein seiner Zerbrechlichkeit, der Unbeständigkeit des Glücks, der Würde seiner Seele und seiner Bestimmung und Pflichten; daher die wissenschaftlichen Männer sich nicht die Vergröfserung ihres Vermögens als ein besonderes Gut zum Zwecke machen, und die Sorge für sich der Sorge für das Allgemeine nachsetzen, während der Haufe der Politiker, die nicht eingeweiht sind in die Wissenschaft der Moral und die Betrachtung des allgemeinen Guts, sich als das Centrum der Welt betrachten, auf das sie alles beziehen, und selbst bei allgemeiner Noth nur an sich und die Errettung ihrer Güter denken. (De Aug. Sc. I.)

Die Wissenschaft macht den Menschen frei von kindischer und übertriebener Bewunderung der Dinge; denn wir bewundern die Dinge nur entweder wegen ihrer Neuheit oder ihrer Gröfse, die Erkenntnifs aber bringt eben den Menschen zu der Ueberzeugung, dafs es nichts Neues unter der Sonne giebt. Wie kann nun aber der noch besonders ein Puppenspiel bewundern, der die Werk-

zeuge und Fäden kennt, durch die die Puppen bewegt werden? Und was ist irdische Gröſse für den, den die Wissenschaft zur Anschauung des Universums führt? Selbst der Erdball sammt dem Treiben der Menschen auf ihm erscheint ihm nur als ein Ameisenhäuflein. (Ebendaselbst.)

Die Wissenschaft benimmt oder vermindert doch wenigstens die Furcht vor dem Tode und dem Unglück, die das gröſste Hinderniſs eines tugendhaften Charakters ist, und macht das Gemüth des Menschen so bildsam und beweglich, daſs er nie in einen Zustand moralischer Erstarrung geräth, und gleichsam in seinen Fehlern einfriert, ohne sich selbst mehr anzuregen, und dem Bessern nachzustreben. Davon weiſs freilich nichts der unwissenschaftliche Mensch, er weiſs nicht, was das heiſst, in sich selbst hinabsteigen, und bei sich selbst zu Rathe gehen, und was das für ein süſses Leben ist, welches von dem Bewuſstsein seiner von Tag zu Tag zunehmenden Verbesserung und Vervollkommnung begleitet ist. Aus den Wirkungen der Wissenschaft auf den Menschen ergiebt sich daher, daſs sich das Wahre und das Gute nur unterscheiden, wie das Siegel und sein Abdruck, denn die Wahrheit ist das Siegel der moralischen Güte. [63]

Die erhabenste Macht auf Erden, die höchste, die würdigste Herrschaft ist daher auch die Herrschaft der Wissenschaft; denn die Würde und der Werth der Herrschaft richtet sich nach der Würde und dem Werthe des Beherrschten. So bringt es keine Ehre, über Sklaven zu herrschen oder über ein knechtisches Volk; wohl aber ist es ehrenvoll, freie Menschen zu beherrschen, wie es in freien Monarchieen und Republiken der Fall ist. Noch weit herrlicher jedoch und erhabener als die Herrschaft des Staa-

tes, ist die der Wissenschaft, denn der Staat gebietet nur über den Willen, die Wissenschaft aber über den Verstand, die Ueberzeugung, die Intelligenz, die der höchste Theil der Seele ist, und selbst über den Willen gebietet. [64]

§. 21.

Die Eintheilung der Wissenschaft.

Am richtigsten theilt man die Wissenschaft nach den drei Fähigkeiten der vernünftigen Seele ein, in welchen sie ihren Sitz und Ursprung hat, folglich in Geschichte, die in dem Gedächtnifs, in Poesie, die in der Phantasie, in Philosophie, die in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung hat. (De Aug. Sc. II. c. 1.)

Die Geschichte hat es eigentlich nur mit den durch Zeit und Raum beschränkten Individuen zu thun; denn wenn sich gleich die Naturgeschichte auch mit den Arten abzugeben scheint, so kommt das nur daher, dafs die Individuen in der Natur, die unter einer Art stehen, eine solche Aehnlichkeit mit einander haben, dafs, wer eines kennt, alle kennt. Daher gehört auch eben so gut die Beschreibung solcher Individuen, die einzig in ihrer Art dastehen, wie die Sonne und der Mond, oder auf eine besondere Weise von ihrer Art abweichen, wie die Mifsgeburten, in die Naturgeschichte. Alle diese Objekte beziehen sich aber auf das Gedächtnifs. [65]

Die Poesie, unter der hier weiter nichts verstanden wird, als die Erdichtung von Geschichten oder Fabeln, hat es auch mit Individuen zu thun; aber die Individuen der Poesie sind erdichtete Wesen; sie bildet sie zwar nach dem Muster der wirklich existirenden Individuen, jedoch so, dafs sie dabei sich gar nicht an die Gesetze der Wirklichkeit kehrt, und Dinge nach Belieben er-

sinnt und einführt, die nie in der wirklichen Welt vorfallen könnten. Aber eben diefs ist die Sache der Phantasie. [66]

Die Philosophie läfst die Individuen fahren, und macht nicht die ersten Eindrücke der Sinne, sondern die von ihnen abgezogenen Begriffe zu ihrem Gegenstand, und beschäftigt sich mit ihrer Verbindung und Trennung, wobei sie sich nach den Gesetzen der Natur und der Evidenz der Sache selbst richtet. Dieses thut aber nur die Vernunft. [67]

Die besondern Haupttheile dieser verschiedenen Wissenschaften sind folgende. Die Geschichte ist entweder Naturgeschichte, deren Theile schon früher angegeben wurden, oder Staatsgeschichte (Historia civilis). Diese zerfällt wieder, abgesehen von den speciellen Unterabtheilungen, in Kirchengeschichte, allgemeine Geschichte der Künste und Wissenschaften, eine bis jezt noch vermifste Disciplin, endlich in eigentliche Staatsgeschichte. Die Poesie aber ist entweder erzählende (narrativa) oder dramatische (dramatica) oder parabolische (parabolica). De Augm. Sc. II.

§. 22.

Die Philosophie.

Die **Philosophie** *) hat drei Theile, da sie **Gott**, die **Natur** und den **Menschen** zu

*) Ueber die Bedeutung der Philosophie und ihre Nothwendigkeit zur Erkenntnifs des Besondern spricht sich B. also aus: Qui in Philosophia et Contemplationibus universalibus positum omne studium inane atque ignavum arbitratur, non animadvertit, singulis Professionibus et Artibus exinde succum et robur suppeditari. Augm. Sc. II. p. 39. — Alius error est, quod post singulas scientias et artes suas in classes distributas, mox a plerisque universali rerum cognitioni et Philosophiae primae renuntiatur, quod quidem profectui doctrinarum inimicissimum est. Prospectationes fiunt e turribus aut locis praealtis et impossible est, ut quis exploret remotiores interioresque scientiae alicujus partes, si stat super plano ejusdem scientiae, neque altioris scientiae, veluti speculum adscendat. l. c. I. p. 21.

ihrem Objekte hat, und ist daher Theologie (nämlich naturalis, im Unterschiede von der inspirata, die auf der Bibel beruht,) Naturphilosophie, und Philosophie vom Menschen.

Die Erkenntnifs der Natur gleicht einem geraden Strahle, die Erkenntnifs Gottes wegen des ungleichen Mediums, nämlich der Creaturen, vermittelst welcher Gott erkannt wird, einem gebrochnen Strahle, die Erkenntnifs des Menschen aber, der sich selbst vorstellt, sich in sich selbst zurückstrahlt, einem reflectirten Strahle. [68]

Diesen drei Disciplinen mufs nun aber eine allgemeine Wissenschaft vorangehen, welche die Mutter aller übrigen Wissenschaften ist, und mit dem Namen der ersten Philosophie, Philosophiae primae, bezeichnet werden kann. Diese mufs solche Grundsätze enthalten, welche nicht das Privateigenthum irgend einer besondern Wissenschaft, sondern das Gemeingut mehrerer Wissenschaften zugleich sind. Ein solcher allgemeiner Grundsatz ist z. B.: Dinge, die mit einem Dritten übereinstimmen, stimmen mit sich selbst überein; denn er gilt eben so wohl in der Mathematik, als in der Logik, wo er die Grundlage des Syllogismus bildet. De Augm. Sc. III, c. 1.

Die erste Philosophie hat aber auch noch in einem besondern Theile von den relativen oder hinzukommenden Beschaffenheiten der Dinge z. B. der Wenigkeit und Vielheit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Möglichkeit und Unmöglichkeit zu handeln. Diese Gegenstände müssen aber ganz anders, als bisher, behandelt und untersucht werden. Bisher hat man z. B. noch nie, so viele Worte man auch über das Viele und Wenige gemacht hat, den Grund zu ermitteln gesucht, warum in der Natur die einen Wesen in so zahlreicher, die andern in so geringer Menge vorhanden

sind. Eben so wenig wurde je bei der Materie von der Ähnlichkeit und Verschiedenheit ein genügender Grund angeführt, warum die Natur beständig zwischen verschiedene Arten gewisse Mittelwesen einschiebt, die von beiden etwas an sich haben. Diese Gegenstände dürfen also nicht logisch, sondern müssen physisch betrachtet und untersucht werden. De Aug. Sc. l. c. u. V. 4.

Die Naturphilosophie und ihre Theile sind bereits schon dargestellt worden; die natürliche Theologie oder die Philosophie von Gott bestimmt Bacon im gewöhnlichen Sinne, nämlich als die Erkenntniſs Gottes aus der natürlichen Vernunft und Betrachtung der Welt, als welche uns seine Attribute, wie Allmacht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Anbetungswürdigkeit hinlänglich offenbaren. Es ist also nur noch übrig die Philosophie vom Menschen und die Angabe ihrer besondern Zweige. De Augm. Scient. IV.

Die Philosophie vom Menschen betrachtet diesen entweder im isolirten Zustande, oder in der Verbindung (segregatum aut conjugatum) und ist darnach entweder Philosophie des Menschen phil. humanitatis, oder Philosophie des Staates philos. civilis. Beiden voran geht aber eine allgemeine Wissenschaft, nämlich die von der Natur und dem Stande des Menschen (de natura et statu hominis), welche aber wieder in zwei besondere Wissenschaften, als ihre Theile, zerfällt, in die Wissenschaft von der ungetheilten Natur (natura hominis indivisa) oder der Person des Menschen, welche hauptsächlich eben so wohl von dem Elend, als den ausgezeichneten Eigenschaften oder Vorzügen des Menschen handelt (de miseriis humani generis et praerogativis sive excellentiis) und in die Wissenschaft von dem Bündnisse oder der Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe (de

foedere sive de communi vinculo animae et corporis) welche theils betrachtet, wie sich Leib und Seele gegenseitig offenbaren, d. h. wie die Seele aus der Beschaffenheit und Gestalt des Leibes, und umgekehrt der Leib aus den Eigenschaften der Seele beurtheilt und erkannt wird, und so die Lehre von der Anzeigung oder den Zeichen ist (de indicatione), theils aber davon handelt, wie Leib und Seele gegenseitig aufeinander einwirken, und daher die besondere Lehre von den Eindrücken (de impressione) bildet.

Die Philosophie vom Menschen im isolirten Zustande aber besteht aus eben so viel Theilen, als der Mensch, also aus Wissenschaften, die sich mit der Seele und dem Körper beschäftigen. De Augm. Sc. IV. 1. Die Wissenschaft vom Körper besteht aus eben so vielen Theilen, als es Güter des Menschen giebt, folglich aus der Medicin, die die Gesundheit, aus der Kosmetik, welche die Schönheit, aus der Athletik, welche die Stärke, und der Vergnügungskunst (voluptaria), welche das Vergnügen zu ihrem Gegenstande hat. ibid. c. 2.

Die Wissenschaft von der Seele handelt theils von der Substanz und den Fähigkeiten der Seele, theils von dem Gebrauch und den Gegenständen ihrer Fähigkeiten c. 3. Der leztere Theil enthält die Logik und Ethik. Die Logik selbst aber besteht aus vier Theilen, aus der Kunst der Untersuchung oder Erfindung (ars inquisitionis seu inventionis), der Kunst der Prüfung oder Beurtheilung (ars examinis seu judicii), der Aufbewahrung im Gedächtnifs (ars custodiae seu memoriae), endlich aus der Kunst des Vortrags oder Unterrichts (ars elocutionis seu traditionis.) ibid. Lib. V. c. 1. Die Ethik aber zerfällt in die Lehre vom Ideale oder der Idee des Guten, oder der moralischen Glückseligkeit (de exemplari sive imagine boni) und die Lehre von der Leitung und Cultur des

Gemüths (de regimine et cultura animi, georgica animi) l. c. Lib. VII c. 1—8.

Die Philosophie, die den Menschen in der Verbindung oder Gesellschaft betrachtet, die philosophia civilis begreift in sich die Lehre vom Umgang, von den Geschäften, vom Staate und dessen Verwaltung. l. c. Lib. VIII.

II.

Thomas Hobbes.

§. 23.

Uebergang von Bacon zu Hobbes.

Mit der Erfahrung, der beobachtenden Wahrnehmung der sinnlichen Wirklichkeit, die Baco als den wahren Weg, zur Erkenntniſs zu gelangen, anprieſs, wurde das, was wir überhaupt das Materielle, Sinnliche oder Erscheinende nennen, das Ziel und wesentliche Object des Geistes, ganz im Gegensatze gegen jenes innerlich religiöse und metaphysische Leben des Mittelalters, wo der Geist jenseits der Natur, jenseits der gegenwärtigen, sinnlichen Wirklichkeit einerseits in die Anschauung des göttlichen Wesens, wie im Mysticismus, andererseits in die Betrachtung der abstrakten Bestimmungen des Wesens überhaupt, wie in der scholastischen Metaphysik vertieft war; und der Geist, der nur das und nur so ist, was und wie sein Object ist, wurde dadurch selbst sinnlich, materialistisch. Wie der Mensch, wenn er aus den Schuljahren, wo er entfernt vom Leben, in der Zucht unter strengen Regeln und Gesetzen gehalten wird, heraustritt, jetzt im Bewuſstsein oder Gefühle seiner Selbstständigkeit sich in das Leben hineinwirft; so wurde der menschliche Geist,

als er das Gymnasium des Mittelalters verliefs, sich von der Zucht der Kirche, von der Autorität und dem Formenwesen der alten Metaphysik befreite, und auf die Universität der neuern Zeit zog, jezt, in der Absonderung von allem Höhern und Uebersinnlichen, gleichsam vom Rausche der Sinnlichkeit ergriffen, in den Materialismus hinuntergerissen, seiner selbst entleert.

Diese Geistesausleerung und Entäufserung, dieses Aussersichsein des Geistes zeigt sich zuerst in der Form eines Systems und einer Philosophie des Empirismus und Materialismus in Hobbes, der Unmögliches wollte, nämlich die Empirie als Philosophie selbst aussprechen und geltend machen, dessen ungeachtet aber unstreitig einer der interessantesten und geistreichsten Materialisten der neuern Zeit ist. Wie die Philosophie oder richtiger der Materialismus Hobbes nichts Ursprüngliches, nichts Unbedingtes und Absolutes, nichts aus sich selbst Bestimmendes und Bewegendes zum Inhalt und Object hat; so ist auch der Form nach seine Philosophie oder sein System (wenn man anders nur diese Worte bei H. anwenden darf) kein System, sondern eine Gedankenmaschine, sein Denken reiner Mechanismus, eben so äufserlich, so locker zusammengehalten, wie eine Maschine, deren Theile trotz ihrer Zusammenstimmung und Zusammenhangs ein unlebendiges, einheitsloses Aussereinander bleiben, eben so langweilig, einförmig, trocken, wie eine mechanische Operation, so indifferent und blind, wie der Zufall oder die äufserliche, mechanische Nothwendigkeit, indem er gleichgültig gegen den differenten, specifischen Inhalt der Dinge Alles nivelirt d. i. ohne Unterscheidung und Besonderung, ja mit der Negation der Differenz der verschiedenen Objecte, bestimmte Gesetze oder Kategorien, die nur innerhalb der be-

schränkten, untergeordneten Sphäre bestimmter Objecte gelten, die Gesetze des endlichen oder äuſserlichen Mechanismus auf alle Objecte ausdehnt. Der logische Begriff, der den Empirismus oder Materialismus des Hobbes, wie der spätern Empiristen beherrscht, ist daher, weil er eine Verneinung alles Substanziellen und Unbedingten ist, allein der Begriff der Relativität oder Bedingtheit. Denn selbst der Geist ist in ihm kein Ursprüngliches, von sich selbst Anfangendes, Erstes, sondern ein lediglich Gesetztes und Bedingtes; alle seine Erkenntnisse und Begriffe entspringen aus den Bildern und Vorstellungen der Sinne, diese aber sind Wirkungen der Bewegungen zwischen den Organen und der einwirkenden Objecte, diese Bewegung der einwirkenden Objecte ist aber selbst wieder eine von einer andern bedingte, diese leztere wieder eine von andern Bewegungen bewirkte, und so fort bis ins Unendliche; denn im Begriffe der mechanischen Bewegung liegt nicht der Begriff der Ursprünglichkeit, des Selbstanfangs, sondern der der Bedingtheit. Der Empirismus hat daher keinen Anfang, keine Mitte, kein Ende, d. h. überhaupt kein Princip, denn er hat keine substanziellen Begriffe zu seinem Princip, sondern wie sein Object, so sind seine Begriffe selbst relativ, bedingt; er ist und kann daher nie sein ein System, wenn auch äuſserlich consequent, ist er doch innerlich halt- und zusammenhangslos.

Aber gerade in dieser Entleerung und Entäuſserung des Geistes, in dieser excentrischen Materialität, in diesem transcendenten, man möchte sagen, fanatischen Empirismus des Denkens, liegt das Interessante und historisch Bedeutsame des hobbesischen Systems, liegt seine Nothwendigkeit, sein Zusammenhang mit der Geschichte der neuern

Zeit und in diesem seine Rechtfertigung und Würdigung. Denn es war ganz in der Ordnung, daſs der menschliche Geist, als er aus dem beengenden und dumpfen Jammerthal des Gymnasiums des Mittelalters, aus dem beschränkten Kreise seiner frühern klösterlichen Eingezogenheit und Abgeschiedenheit von dem Leben und der Welt in das freie Universitätsleben der neuern Zeit überging, in das entgegengesetzte Extrem verfiel, und alles Ideale, Uebersinnliche, alle Metaphysik jetzt als ein Nichtiges verwarf. Der Empirismus und Materialismus ist die Periode im Lebenslauf des denkenden Geistes, welche jener Epoche im Lebensgang des Einzelnen entspricht, wo er von der Höhe seiner ersten, nur noch subjectiven, durch keine Erfahrung und gebildete Begriffe begründeten idealen Anschauungen in die Fluthen des sinnlichen Lebens sich hinabstürzt. Erst der Idealismus, der Rückkehr ist aus den Zerstreuungen dieser erfahrungsreichen Periode, ist wahre Sammlung des Geistes, in sich gereifte Besonnenheit, und als diese bewährter, seiner selbst gewisser Idealismus. Daher wurde auch der einfache, abstrakte, subjective Idealismus der Cartesischen Philosophie erst auf der Rückkehr aus dem Empirismus der Engländer in Kant und Fichte, in denen der Geist wieder zu sich selbst kam, sich in sich sammelte, inhaltsreicher, bewährter Idealismus.*)

*) Gegen die Bedeutung und Stellung, die hier dem Empirismus und Materialismus gegeben wird, wird man wohl nicht einwenden, daſs ja auch die Materialisten zum Theil vom Sinnlichen als einem bloſsen Scheine, wie Hobbes von dem great Deception of sense, sprechen, die Realität der Sinnenvorstellungen aufheben; denn der Idealismus, wie er sich innerhalb des Empirismus findet, ist selbst Materialismus. Auch ist wohl zu merken, daſs hier der Empirismus überhaupt nach seinem allgemeinen Begriff bezeichnet wird. Hobbes ist ein ganz abstrakter Materialist d. h. der Begriff, der seine Philosophie beherrscht, ist der Begriff der

§. 24.

Das Leben Hobbes.

Thomas Hobbes wurde 1588 geboren zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton, wo sein Vater Prediger war. Er verrieth frühzeitig lebhaften Geist, und bezog daher schon im zarten Jünglingsalter die Universität Oxford, wo damals noch die scholastisch-aristotelische Philosophie herrschte. Mehr als die Schule trug daher zur Entwicklung der in ihm liegenden Geistesrichtung seine Reise durch Frankreich und Italien bei, wo er durch die Bekanntschaft und den Umgang mit den Gelehrten dieser Länder zu eignem Nachdenken und dem Zweifel an der Nützlichkeit und dem Werthe der bestehenden Schulweisheit erwachte. Nach der Rückkehr in sein Vaterland warf er daher mit Eckel und Widerwillen die damalige Metaphysik, Logik und Physik weg, weil sie für das Leben unbrauchbar und durch die Erfahrung nicht begründet wären, und las dafür fleifsig die griechischen und lateinischen Philosophen, Dichter und Geschichtschreiber, von denen er den Thucydides selbst ins Englische übersezte. Obgleich sein Hafs gegen die Schulweisheit durch diese Lectüre nur

blofsen Materie, des blofsen Körpers, oder richtiger des abstrakten, mathematischen Körpers, dessen wesentliche Bestimmung allein die Quantität ist. Dieser reine gedankenhelle Körper ist das Substanzielle in seiner Philosophie, in dieser Reinheit und Abstraktion ist er aber die Negativität und Idealität aller sinnlichen Accidenzen d. i. aller Qualität; d. h. ist nur die durch den Gedanken allein wahrnehmbare Beschaffenheit, die ganz abstrakte Qualität, die Quantität, die substanzielle Bestimmung des Körpers; bei spätern Materialisten dagegen, besonders französischen, ist der Begriff, der sie beherrscht, der der sinnlichen Materie, des sinnlichen Körpers, die Versenkung in die abstrakte Körperlichkeit der Materialität ist bei ihnen zur Versenkung in die Sinnlichkeit, in das Wesen der sinnlichen Vorstellung und Empfindung geworden.

noch stärker wurde; so hatte er doch noch nicht sich selbst eine bestimmte philosophische Methode oder Anschauung angeeignet, sondern huldigte dem Eklekticismus, zu dem ihm eben so wohl eigne Neigung, als der freundschaftliche Umgang mit Bacon brachte, der von ihm rühmte, daſs keiner mit solcher Leichtigkeit, wie er, in seine Gedanken eingehe. Auf einer zweiten Reise aber überzeugte er sich durch die Lectüre des Euklides, dessen Studium er erst begann, als er schon über 40 Jahre alt war, von der Nützlichkeit und Zweckmäſsigkeit der mathematischen Methode und ihrer Anwendung auf die Philosophie. Eine dritte Reise durch Italien und Frankreich wurde für ihn durch seine Bekanntschaft mit Galilai Galiläi, Peter Gassendi und Mersenne, und das Interesse, das er jetzt an der Physik nahm, von noch gröſserer Wichtigkeit. Nach der Rückkehr in sein Vaterland, im Jahre 1637, veranlaſsten ihn jedoch die dortigen Volksbewegungen, sich zunächst hauptsächlich auf die Politik zu legen, in der Absicht, aus der Philosophie her ein Heilmittel gegen die demokratischen Tendenzen in seinem Vaterlande zu holen. Dem Elend eines Bürgerkrieges zu entgehen, verlieſs er sein Vaterland, und begab sich wieder nach Paris, wo er in vertrauter Freundschaft besonders mit Gassendi lebte, und auch mit Cartesius durch die Vermittelung Mersenne's bekannt wurde. Hier gab er aus Theilnahme an dem Schicksal seines Vaterlandes, um die Rechte des Königs und die Nothwendigkeit einer unumschränkten obersten Gewalt zur Erhaltung des Friedens zu erweisen, von Neuem mit Noten vermehrt, sein Buch de Cive heraus, das schon 1642, aber nur in wenigen Exemplaren, zu Paris erschienen war.

Die politischen Grundsätze, die H. in dieser

Schrift aussprach, bildeten daher auch den schneidendsten Gegensatz zu den demokratischen und revolutionären Principien, die zu seiner Zeit in seinem Vaterlande hausten. Während dort die Demokratie das monarchische Moment aus dem Staate ausschied, Alles nur in das Volk concentrirend, macht er dagegen jenes Moment zum einzigen, ausschliefslichen Princip des Staates, fafst sogar es als den Staat selbst auf, und bildet so aus seinem Staate einen Kopf ohne Körper *).

Von Paris begab sich H. wieder in sein Vaterland zurück, wo er sich jedoch keiner politischen Parthei anschlofs, sondern nur in der Verbindung mit Gelehrten, wie z. B. Harvey, Selden, Cowley, lebte, und sich mit der Ausarbeitung seiner Philosophie beschäftigte. Seine Ansichten von der Freiheit und Nothwendigkeit verwickelten ihn in einen Streit mit dem Bischoff Bramhall; die Herausgabe seiner Geometrie zog ihm unter den Mathematikern viele Gegner zu, und eben so erschien gegen seine übrigen Schriften, besonders seinen Leviathan, eine Menge von Gegenschriften. In den spätern Jahren seines Lebens beschäftigte ihn hauptsächlich Physik und Mathematik, von der er übrigens nur die Geometrie wegen ihrer Methode schätzte. Seine letzten Arbeiten waren die Geschichte des Bürgerkriegs in England und die Übersetzung des Homer.

*) Villemain äufsert sich in seiner Histoire de Cromwel 2. Vol. über Hobbes sowohl in politischer als religiöser Hinsicht also: c'etoit dans le spectacle de la révolution anglaise, qu'il avait surtout puisé l'amour du despotisme, le mépris de la religion, profanée par tant de folies, et ce culte honteux de la fatalité et de la force, auquel il a reduit toutes les croyances et tous les droits. Embrassant le pouvoir absolu par haine pour les fureurs populaires, se réfugiant dans l'athéisme pour échapper aux absurdités des sectes, ce philosophe incrédule avait été l'un des hommes les plus dévoués à l'autorité royale et l'un des plus ardents ennemis de toute réforme politique etc.

Er hatte das Glück, bis an sein Lebensende die Kraft seines Geistes und seiner Sinne ungeschwächt zu behalten, und sich mit Philosophie, Mathematik und Poesie beschäftigen zu können. Sein Tod erfolgte 1679 im 91. Jahre seines Lebens, das er im Cälibate zugebracht hatte, den er für den dem Studium der Philosophie angemessensten Stand hielt, ob er gleich in seinen jüngern Jahren kein μισογύνης war.

Hobbes las nur sehr gute und eben darum sehr wenige Bücher. Ja er pflegte oft zu sagen, wenn er so viel über den Büchern gelegen wäre, als andere Gelehrte, so wäre er eben so unwissend, wie sie, geblieben.

Seine wichtigsten Schriften sind Elementa Philosophica de Cive. Elementorum philosophiae Sectio prima de Corpore. De Homine sive Elementorum Philosophiae Sectio secunda. De Libertate et necessitate. Leviathan sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis. Opera omnia Amstelodami 1668. Die Hauptquelle für sein Leben ist Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita. Caropoli 1681, dessen Verfasser John Aubry, Hobbes Freund, ist.

§. 25.

Hobbes Gedanken über die Philosophie, ihre Materie, Form und Eintheilung.

Object der Philosophie ist jeder Körper, der als irgend wie entstanden vorgestellt, und irgend wie verglichen werden kann, d. i. Alles, was zusammengesetzt und aufgelöst werden kann, was eine Entstehung oder Eigenschaft hat. Was daher unentstanden ist oder keine Beschaffenheit hat, ist nicht Gegenstand der Philosophie, denn

sie beschäftigt sich damit allein, die Eigenschaften aus der Ursache oder die Ursache aus den Eigenschaften zu erkennen. Die Philosophie als bloſse Körperlehre schlieſst daher von sich die Theologie aus, die Lehre von der Natur und den Eigenschaften Gottes, als des Ewigen, Unerzeugten, Unbegreiflichen, kurz Alles, was nicht Körper oder Körperbeschaffenheit ist. [1] *)

Unendliches ist also nicht Gegenstand der Philosophie. Vom Unendlichen giebt es keine Vorstellung; nicht der Mensch, noch sonst ein endliches Wesen, nur das Unendliche selbst kann vom Unendlichen einen Begriff haben. Alles, was wir wissen, haben wir nur von unsern sinnlichen Vorstellungen oder Bildern. Das Wissen und der Verstand sind selbst weiter nichts, als eine von dem Drucke der äuſsern Objecte auf die Organe erregte Bewegung des Gemüthes. Alle unsre Begriffe sind darum nur Begriffe vom Endlichen. Von Gott wissen wir nur soviel, daſs er existirt, daſs er schlechtweg ist, und in Beziehung auf uns Gott d. i. König, Herr und Vater ist. [2]

Die Philosophie ist daher nichts andres, als die durch richtiges Denken oder Schlieſsen erlangte Erkenntniſs der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren Ursachen und der Ursachen aus ihren Erscheinungen oder Wirkungen. Sie hat auch keinen andern Zweck, als dem menschlichen Leben Nutzen und Vortheil zu bringen. [3]

Da die Philosophie bloſse Körperlehre ist, es aber zwei von einander unterschiedne Gattungen von Körpern giebt, wovon der eine, durch die Natur zusammengefügt, der natürliche Körper, der andere aber, durch den Willen der Menschen vermittelst Verträge gemacht, Staat heiſst; so sind

*) S. im Anhang.

die Natur- und Staatsphilosophie die zwei Haupttheile der Philosophie. Da aber die Erkenntniſs des Staats die Erkenntniſs von den Neigungen, Affecten und Sitten der Menschen voraussetzt; so zerfällt die Staatsphilosophie wieder in zwei Theile, nämlich in die Ethik, die von den Neigungen und Sitten, und in die Politik, die von den Pflichten der Bürger handelt. Die Naturphilosophie aber besteht aus vier Theilen, der Logik*), der Ontologie oder Philosophia prima, der Lehre von den Verhältnissen der Bewegung und der Gröſsen (der angewandten Mathematik oder Geometrie) und der eigentlichen Physik oder der Lehre von den Naturerscheinungen. Computatio sive Logica P. I. 6.

*) Die mechanische Äuſserlichkeit, den nur an die Erscheinung sich haltenden Empirismus seines Denkens beweist H. am auffallendsten in seinen logischen Bestimmungen, denen wir daher auch wegen ihrer Interesselosigkeit nur diese Anmerkung in aller Kürze widmen. Ob er gleich im Anfang seiner Logik eine Unterscheidung zwischen Worten und Gedanken macht, so hebt er doch sogleich diesen Unterschied wieder auf, hält sich blos an den Wiederschein oder Reflex des Denkens in der Sprache, und betrachtet die Formen des Denkens als bloſse Sprachformen, als Namen und Worte. Die Wahrheit kommt bei ihm nur in der Relation auf die Sprache in Betracht und zwar höchst begrifflos, als eine besondere Bestimmung der Sätze neben und unter andern Bestimmungen. Wahres, Wahrheit, wahrer Satz bedeuten nach ihm dasselbe. Die Wahrheit ist keine Beschaffenheit der Sache, sondern des Satzes; die allerersten Wahrheiten haben ihren Ursprung in der Willkühr derer, welche zuerst die Dinge benannten. (Log. c. VI. 3. 7. c. V. 2. 8.) Der Verstand ist nichts andres, als eine aus dem Anhören einer Rede entstandne Vorstellung. (Leviathan c. IV.) Das Allgemeine ist nichts weiter, als ein Name oder der Name eines Namens. (Log. c. II. 9. et Phil. pr. c. VIII. 5.) Es giebt keine allgemeine Idee, sondern jede allgemeine Vorstellung ist immer nur die Vorstellung von den einzelnen Dingen insbesondere. (Log. c. V. 8.) — Es ergiebt sich hieraus, daſs nach H. die Wahrheit des Denkens nur im Folgern, aber nicht im Anfang, in den ersten Ausgangspunkten, die ja nur von der Willkühr der ersten Namengeber abhängen, enthalten ist. —

Die Thätigkeit der Philosophie, das Denken oder Schliefsen ist nichts weiter, als ein Rechnen. Das Rechnen nämlich besteht in der Erkenntnifs der Summe, wenn mehrere Dinge gleichzeitig zu einander hinzugesetzt werden, und des Restes, wenn eines von dem andern abgezogen worden ist. Alles Denken reducirt sich daher auf die Operationen des Addirens oder Subtrahirens. Denn das Rechnen beschränkt sich nicht blos auf Zahlen, es kann auch die Gröfse zur Gröfse, die Bewegung zur Bewegung, die Zeit zur Zeit u. s. w. hinzugesetzt, und wieder davon abgezogen werden. [4]

Da das Denken überhaupt nur eine ganz äusserliche Operation ist, nichts weiter als ein Addiren und Subtrahiren, und die Philosophie nur erzeugbare und auflösbare Dinge zu ihrem Objecte hat; so ist sie ganz in dem Sinne, wie die Mathematik, eine demonstrative Wissenschaft, und dieselbe Gewifsheit der Beweise, die das Eigenthümliche der Geometrie ausmacht, kann auch in der Philosophie Statt finden, wenn nur die Definitionen (d. i. die ersten Sätze, die Principien der Demonstration) richtig sind. [5]

Bei den Dingen, die eine Ursache und Entstehung haben, mufs daher die Philosophie in der Definition derselben die Ursache oder Entstehungsweise angeben, also z. B. den Kreis definiren, als eine Figur, die aus der Umdrehung einer geraden Linie in der Ebne entsteht, denn der Zweck der Demonstration ist die Erkenntnifs der Ursachen und Entstehungsweisen der Dinge. [6]

Durch diese Demonstration jedoch, die aus ihrer Entstehung eine Materie ableitet, und daher eine Demonstration a priori ist, können wir nur die Dinge erkennen, deren Erzeugung von unsrer eignen Willkühr abhängt. Die meisten, die Gröfse

betreffenden Lehrsätze können daher bewiesen werden. Denn, da die Ursachen der Eigenschaften, welche die einzelnen Figuren haben, in den Linien liegen, die wir selbst ziehen, und die Entstehung der Figuren also von unserm Willen abhängt; so wird zur Erkenntnifs jeder eigenthümlichen Beschaffenheit einer Figur weiter nichts erfordert, als dafs wir genau Alles erwägen, was sich aus der Construktion ergiebt, die wir in der Zeichnung der Figur selbst machen. Die Ursachen der natürlichen Dinge aber sind nicht in unsrer Gewalt, und überdem noch ihr wichtigster Theil (der Äther nämlich) unsichtbar; bei ihnen können wir daher ihre Eigenschaften nicht aus ihren Ursachen, sondern wir müssen vermittelst der Demonstration a posteriori aus den Wirkungen und Erscheinungen ihre Ursachen ableiten. Indefs, da sich auch die Physik, die Wissenschaft von der Natur, auf die Geometrie, die Gröfsenlehre stützt, indem die Erkenntnifs der Bewegung, die Alles in der Natur bewirkt, die Erkenntnifs der Quantität voraussetzt; so giebt es auch in der Physik manche a priori demonstrirbare Gegenstände. Die Politik und Ethik dagegen, als die Wissenschaften vom Gerechten und Ungerechten, vom Billigen und Unbilligen, können a priori demonstrirt werden, weil wir selbst die Urheber der Verträge und Gesetze sind, welche die Principien und Ursachen des Rechten und Billigen sind; denn ehe es Gesetze und Verträge gab, war weder Recht noch Unrecht *). [7]

*) Die Art, wie H. das Denken und die Demonstration auffafst, ist nicht nur defswegen interessant, weil sie die mechanische Äufserlichkeit seiner Denkweise deutlich darstellt, sondern auch defswegen, weil in ihr schon die Kantische Ansicht vom Denken enthalten ist, namentlich wie sie Jacobi aussprach und erfafste, dem zufolge das Denken ein äufserlicher Mechanismus ist, sich nur begreifen läfst, was

Das Eigenthümliche der methodischen Demonstration besteht nun näher darin, daſs 1) die ganze Reihe der Schlüſse den Gesetzen des Syllogismus gemäſs ist, 2) daſs die Prämissen der einzelnen Schlüſse bis auf die ersten Definitionen vorher demonstrirt sind, 3) daſs nach den Definitionen der weitere Fortgang in der nämlichen Weise geschieht, in der der Lehrende jedes Einzelne gefunden hat, daſs also zuerst die Gegenstände demonstrirt werden, welche den allgemeinsten Definitionen am nächsten liegen, und den Inhalt der Philosophie, welche die erste Philosophie, Philosophia prima heiſst, ausmachen; hierauf die Gegenstände, welche durch die Bewegung schlechtweg demonstrirt werden können, also die Gegenstände der Geometrie; nach diesen die Dinge, welche durch sichtbare Bewegung, wie Stoſs und Zug, bewiesen werden können. Von hieraus wird fortgegangen zur Bewegung der unsichtbaren Theile oder der Veränderung, und zur Lehre vom Sinne und der Einbildungskraft, d. i. zur Physik, und von dieser endlich zur Moral, die die Bewegungen der Seele betrachtet, wie Hoffnung, Begierde, Liebe, Haſs, Furcht, worin die ersten Gründe der Pflichten oder Politik enthalten sind.

§. 26.

Kritische Uebersicht der Hobbes'schen Naturansicht.

Wie das Denken, die innigste Thätigkeit des Geistes, bei Hobbes weiter nichts ist, als die in sich selbst ganz äuſserliche, mechanische Operation des Rechnens; so ist ihm die Natur auch

sich construiren läſst, nur das aber construirt werden kann, was man selbst erzeugen, machen kann, und daher ein begreifendes Wissen vom Ewigen, Unendlichen unmöglich ist.

nicht Gegenstand als ein lebendiges Wesen, als Natur, sondern um einen Ausdruck aus der neuern Philosophie zu nehmen, als ein todtes Object, und seine Naturphilosophie daher nicht Naturphilosophie, sondern nur Körper- und Bewegungslehre; denn dem, was in der neuern Philosophie Object genannt wurde, entspricht das, was in der frühern Körper oder Materie hieſs. H. legt bei seiner Naturphilosohie einzig und allein die mathematische Anschauung zu Grunde, die Mathematik hat bei ihm nicht, wie bei Bacon, die Bedeutung eines Begränzenden, sondern eines Productiven; aus ihr allein erzeugt er, so zu sagen, die Natur. *) Dem zufolge ist nothwendig das einzig Reale, Substanzielle und Wirkliche von der Natur bei ihm der Körper als Körper lediglich und allein in und mit der Bestimmung der Quantität oder Gröſse. **) Diese ist das einzig wesentliche und reale Prädicat, ohne das der Körper nicht sein, noch vorgestellt werden kann. Und da als das Substanzielle von der Natur lediglich der Körper als Körper zu Grunde gelegt ist, der Körper als solcher aber ein Todtes, ein Gleichgültiges, ein Auseinandergetrenntsein ist; so kann die Aufhebung dieser Gleichgültigkeit und Ge-

*) Qui philosophiam naturalem quaerunt, nisi a Geometria Principium quaerendi sumant, frustra quaerunt. Log. c. VI. 6.

**) Intelligendum est Accidentia quidem ea, propter quae aliam rem animal, aliam arborem, aliam aliter nominamus, generari et interire, et proinde nomina illa non amplius ipsis convenire, quae prius conveniebant, non autem generari aut perire magnitudinem, propter quam nominamus aliquid corpus. Philosophi, quibus a ratione naturali discedere non licet, supponunt, corpus generari aut interire non posse, sed tantum sub diversis speciebus aliter atque aliter nobis apparere . . . Accidentia autem caetera praeter magnitudinem sive extensionem omnia generari et interire posse, manifestum est . . . Corpora itaque et accidentia, sub quibus varie apparent, ita differunt, ut corpora quidem sint res non genitae, accidentia vero genita, sed non res. Philosoph. prima c. VII. 20.

trenntheit der Körper, eine Aufhebung, durch welche Verbindung und Zusammenhang, und durch diese erst Leben und Bestimmung entsteht, der Körper ein bestimmter Körper, die Gröfse eine qualitative wird, nur die Bewegung und zwar die mechanische, in Druck, Stofs, Zug sich äufsernde Bewegung sein. Das Prinzip der Bestimmung ist also die Bewegung. *) Da aber jede Bewegung bei diesen Voraussetzungen nur eine andere Bewegung zum Grunde hat, diese wieder eine andere und so fort, da das Prinzip und der Anfang der Bewegung nicht in der Natur, als blofsem Körper liegen kann; so ist die Bewegung nur von dem denkenden Subjecte, das sie als eine Thatsache aus der Erfahrung aufgenommen, in die Natur hineingetragen, sie ist ihr nicht immanent. Die sinnlichen Qualitäten, die aus dem mathematischen Körper erst den sinnlichen und empfindlichen, den physikalischen machen, ihn aus der Anschauung in den Sinn versenken, und die Dinge differenziren und spezifiziren, und durch diese Besonderung und Unterscheidung sie zu lebendigen Subjekten machen, Geist und Seele in den Körper hauchend, die sinnlichen Qualitäten sind daher auch, eben weil nur der mathematische Körper, der Körper als Körper, als das Reale und Wirkliche bestimmt ist, nothwendig nach H. weiter nichts, als wesenlose Accidenzen, Producte der Bewegung des einwirkenden Objec-

*) Causae Universalium (z. B. lineae, planianguli) (eorum quorum causae aliquae omnino sunt) manifestat sunt per se sive naturae (ut docunt) notae, itta ut nulla omnino Methodo indigeant; causa enim eorum omnium Universalis una, est modus. Nam et figurarum omnium varietas ex varietate oritur motuum, quibus construuntur, nec motus aliam causam habere intelligi potest praeter alium motum, neque varietates rerum sensu perceptarum ut colorum, sonorum, saporum etc. aliam habent causam praeter motum. Log. c. VI. 5.

tes und des rückwirkenden dagegenstrebenden Subjectes, d. i. Erscheinungen, Bilder, Vorstellungen (Phantasmata) des empfindenden empirischen Subjektes.

Es ist allerdings ein hoher und wahrer Gedanke, dafs die Bewegung das Princip der Natur sei, aber wie nach Aristoteles die ältern Naturphilosophen Griechenlands darin fehlten, dafs sie ein bestimmtes Element zum Princip der Dinge machten, das eben als ein bestimmtes nicht das allgemeine Prinzip der so sehr unterschiedlich bestimmten, natürlichen Dinge sein kann; so fehlten Hobbes und Cartesius, der im Wesentlichen wie H. über die Natur dachte, zwar nicht darin, dafs sie die Bewegung zum Prinzip der Bestimmung und Differenzirung der Materie, damit zum Prinzip der Dinge selbst machten, aber wohl darin, dafs sie eine besondere, die mechanische, nur mathematisch bestimmbare Bewegung zum allgemeinen Prinzip erhoben. So lange daher die mathematischen Anschauungen den Geistb eherrschten, konnte keine wahre Anschauung vom Leben, von der Natur der Qualität, dem eigentlich Physikalischen entstehen. Der Mathematiker mufs die mechanische Bewegung zum allgemeinen Prinzip, die Natur zu einer Maschine machen, sonst ist sie ihm nicht mathematisch construirbar. Die Qualität, die gerade die Natur beseelt, das Physikalische, das Feuer des Lebens in sie haucht, ist in der quantitativen Anschauung der Natur ein Aufgehobenes, Ideelles, ein blofses Accidenz, ein Unreales, und selbst das Leben kommt in ihr nur als Maschine in Betracht, sie mag nun als hydraulische oder sonst wie bezeichnet werden.

Wie in den spätern Materialisten der Franzosen und Engländer, so ist daher auch schon in Hobbes, ausser seinem Materialismus, auch ein ge-

wisser, freilich selbst wieder materieller und roher Idealismus enthalten. Der Materialismus besteht bei ihm darin, dafs das Substanzielle allein der Körper ist, die Natur, das Leben, der Geist selbst dem Determinismus und Mechanismus unterworfen sind; der Idealismus aber darin, dafs er die Qualitäten, das, was dem Sinne und dem nur sinnlichen Menschen unbedingt als real erscheint, zu blofsen Vorstellungen, Bildern oder Erscheinungen macht. Ganz roh und materiell ist aber sein Idealismus darin, dafs er die Qualitäten und sinnlichen Vorstellungen zu Producten einer blofsen mechanischen Wechselbewegung zwischen dem Objecte und dem ganz empirischen Subjecte macht.

§. 27.

Die Philosophia prima Hobbes.

Wenn wir uns von einer Sache nicht ihre Beschaffenheit, sondern nur ihre Existenz ausser unsrer Seele vorstellen; so haben wir die Vorstellung oder das Bild des Raums. Der Raum ist daher die Vorstellung einer existirenden Sache lediglich als existirenden, d. i. ohne die Vorstellung irgend eines andern Accidenz, ausser ihrer Erscheinung ausser der Seele. [9]

Wie der Körper von seiner Gröfse, so läfst auch der bewegte Körper von seiner Bewegung eine Vorstellung in der Seele zurück, nämlich die Vorstellung eines jetzt diesen, jetzt einen andern Raum in ununterbrochner Succession durchlaufenden Körpers. Diese Vorstellung ist die Zeit; die Zeit daher die Vorstellung der Bewegung, in wiefern wir in ihr Succession vorstellen. Nicht ganz richtig nennt daher Aristoteles die Zeit das Maafs der Bewegung, denn wir messen die Zeit durch die Bewegung, nicht aber die Bewegung durch die Zeit. [10]

Körper ist das, was unabhängig von unserer Vorstellung, für sich selbst bestehend, existirt, und mit irgend einem Theile des Raums zusammenfällt, oder sich mit ausdehnt. Körper ist daher das, dem Ausdehnung, Substanzialität und Existenz zukommt. [11]

Das Accidenz dagegen ist die bestimmte Art und Weise, wie wir den Körper vorstellen. Das Accidenz ist wohl, wie man sich auszudrücken pflegt, in dem Körper, aber nicht so wie ein Theil im Ganzen; denn sonst wäre das Accidenz ein Körper; sondern so, wie die Gröfse oder Ruhe oder Bewegung in dem ist, was grofs ist, was ruht, was sich bewegt. Die Accidenzen, die nicht allen Körpern gemein, sondern nur einigen eigen sind, können untergehen, ohne dafs der Körper untergeht. Aber ohne Ausdehnung oder Figur kann der Körper weder sein, noch vorgestellt werden. [12]

Die Ausdehnung des Körpers ist dasselbe, was seine Gröfse, oder das, was einige den wirklichen Raum (spatium reale) nennen. Diese Gröfse aber hängt nicht von unserer Vorstellung ab, wie der imaginäre Raum, denn die Gröfse ist die Ursache von diesem, sie ist das Accidenz eines ausser der Seele existirenden Körpers, er ein Accidenz der Seele. [13]

Der Raum (nämlich der Raum der Vorstellung, der imaginäre Raum), der mit der Gröfse eines Körpers zusammenfällt, heifst der Ort dieses Körpers, und der Körper selbst örtlich. Der Ort ist aber unterschieden von der Gröfse, denn der Körper behält immer dieselbe Gröfse, aber nicht denselben Ort. Der Ort ist nur die Vorstellung irgend eines Körpers von dieser oder jener Gröfse und Gestalt, die Gröfse aber sein eigenthümliches Accidenz, der Ort nur die eingebildete Ausdehn-

ung, die Gröfse die wirkliche Ausdehnung oder ein Ausgedehntes. [14]

Die Bewegung ist die continuirliche Beraubung oder Verlassung eines Orts und die Erlangung eines andern. Die Bewegung kann nur in der Zeit vorgestellt werden. Denn, da die Zeit die Vorstellung der Bewegung ist, so hiefse die Bewegung nicht in der Zeit vorstellen, so viel als die Bewegung ohne die Vorstellung der Bewegung vorstellen. [15]

Ein Körper ruht, wenn er eine Zeit lang an denselben Orten ist. Was sich bewegt, das ist nie an einem bestimmten Orte, auch nur die geringste Zeit lang; dasselbe hat sich bewegt, denn es ist jetzt an einem andern Orte, als es früher war, und wird sich bewegen, denn es verläfst den Ort, wo es ist, und wird daher einen andern erlangen. In jedem Theile des Raumes daher, durch den die Bewegung geht, können drei Zeitmomente, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterschieden werden. [16]

Was ruht, würde immer ruhen, wenn nicht etwas Andres ausser ihm wäre, welches es ausser den Zustand der Ruhe versetzte. Eben so würde sich alles, was sich bewegt, immerfort bewegen, wenn nicht etwas Andres ausser ihm seine Bewegung verhinderte. Denn, wenn man kein äufseres Hindernifs annehmen wollte, so wäre kein Grund einzusehen, warum es jetzt vielmehr, als zu einer andern Zeit ruhen müfste; seine Bewegung würde daher in jedem Zeitpunkt zugleich aufhören, was undenkbar ist. Alles, was sich bewegt, würde immer mit derselben Geschwindigkeit und in derselben Richtung sich fortbewegen, hinderte es nicht daran ein anderer bewegter und es berührender Körper.

Die unmittelbar wirkende Ursache jeder Be-

wegung (nach vorausgegangener Ruhe) ist daher ein anderer bewegter und berührender Körper. Oder allgemeiner: jede Bewegung hat nur wieder eine andere zur Ursache. [17]

Nach seiner Geometrie, den mathematischen Abhandlungen von dem Verhältnisse der Bewegungen und Gröfsen, geht nun Hobbes zur eigentlichen Physik über, die er mit der Empfindung beginnt. Der alles nivelirenden Indifferenz seines Denkens gemäfs legt er auch bei der Empfindung die mechanischen Gesetze der Bewegung zu Grunde; aber dessen ungeachtet sind auch hier berücksichtigungswerthe Gedanken zu finden.

§. 28.

Hobbes Physik.

Da die Vorstellungen und Bilder in dem Empfindenden nicht immer dieselben sind, sondern neue von Zeit zu Zeit entstehen, die alten aber vergehen, je nachdem die Organe der Empfindung bald auf dieses, bald auf jenes Object gerichtet sind; so sind sie eine Veränderung des Empfindenden. Jede Veränderung ist aber eine Bewegung in den innern Theilen des Veränderten; die Empfindung kann daher nichts andres sein als eine Bewegung der innern Theile des Empfindenden. Da aber die Bewegung nur von einem Bewegten und Berührenden erzeugt wird; so liegt die unmittelbare Ursache der Empfindung in dem, was das Organ derselben berührt und drückt. Die Empfindung ist also eine innere, von der Bewegung der innern Theile eines Objects in dem Empfindenden erzeugte, und durch die Mittheile bis zum innersten Theile des Organs fortgepflanzte Bewegung. Gegen diese vom Object erzeugte und vermittelst der Nerven und Häute bis zum Gehirn und von da bis zum Herzen, welches

der Ursprung aller Empfindung ist, fortgepflanzte Bewegung erhebt sich aber ein Widerstand und Gegendruck, oder ein Streben des Herzens, sich vom Eindrucke des Objects zu befreien durch eine nach Aussen dringende Bewegung, die eben defswegen als etwas Äufserliches erscheint. Bei jeder Empfindung finden also zwei, sich entgegengesetzte Bewegungen Statt, das Eindrücken oder Einwirken des Objects, und die Rückwirkung oder Reaction des Organs, und erst aus dieser eine Zeit lang anhaltenden Reaction entsteht das Bild oder die sinnliche Vorstellung. [18]

Unter der Empfindung oder sinnlichen Wahrnehmung versteht man gewöhnlich zugleich eine Beurtheilung der Objecte durch die Bilder, nämlich durch die Vergleichung und Unterscheidung derselben. Mit der Empfindung in diesem Sinne, in dem sie auch hier genommen wird, ist nothwendig Gedächtnifs verbunden, um das Frühere mit dem Spätern vergleichen und eins vom andern unterscheiden zu können. Zur Empfindung wird daher auch erfordert eine Mannigfaltigkeit von Bildern, um eines vom andern unterscheiden zu können Ein Mensch z. B., der keinen andern Sinn, als den des Sehens hätte, und immer nur Ein und dasselbe Object ohne alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gestalt und Farbe ansähe, würde wohl klotzen und stieren, aber nicht sehen oder anschauen. Denn es ist eins, ob ich immer dasselbe empfinde oder gar nicht empfinde.*) [19]

Da das Wesen der Empfindung in der Bewegung besteht, so können die Empfindungsorgane nicht zugleich von zwei Objecten so bewegt werden,

*) Mehrere solcher trefflichen Gedanken und Bemerkungen finden sich bei Hobbes besonders in seiner Physik und empirischen Psychologie.

dafs zwei Bilder von beiden Objecten entstünden. In einer und derselben Zeit kann nur Ein einziges Object wahrgenommen werden. [20]

Die Bewegung des Organs, aus welcher das Bild entspringt, heifst, so lange das Object gegenwärtig ist, Empfindung; ist es aber abwesend, jedoch das Bild noch da, Phantasie oder Einbildung. Die Einbildung ist daher eine wegen der Entfernung des Objects geschwächte und abgemattete Empfindung. [21]

Das Subject der Empfindung ist das Empfindende selbst, nämlich das Lebendige, und richtiger sagt man daher: das Thier oder Lebendige sieht, als: das Auge sieht. Das Object ist das, was empfunden wird. Daher sehen wir nicht eigentlich das Licht, sondern die Sonne, denn Licht, Farbe, Ton, Wärme und die übrigen sinnlichen Qualitäten sind nicht Objecte, sondern Vorstellungen oder Bilder des Empfindenden. Die sogenannten sinnlichen Qualitäten sind im Objecte selbst weiter nichts, als eine Bewegung der Materie, wodurch das Object auf die Empfindungsorgane auf verschiedene Weise einwirkt, und eben so in uns nur verschiedene Bewegungen; denn die Bewegung erzeugt nur Bewegung, und die Erscheinungen oder Qualitäten sind sowohl im Schlafen, als im Wachen blofse Bilder, Accidenzen des Empfindenden, nicht des Objectes. Wie der Druck auf das Tastorgan die Vorstellung der Reibung, der Druck auf das Auge die des Leuchtenden und der Druck auf das Ohr den Ton hervorruft; so erzeugen auch die Objecte, die wir sehen oder hören, die Vorstellung durch den Druck, aber einen unbemerkbaren. Denn wenn die Farben und Töne in den Objecten selbst wären; so könnten sie von ihnen nicht getrennt werden, was doch wirklich der Fall

ist, bei der Reflexion der sichtbaren Objecte durch Spiegel, und der hörbaren durch gebirgige Orte. Die sichtbaren Objecte erscheinen oft an Orten, wo sie, wie wir bestimmt wissen, nicht sind, Verschiedenen in verschiedner Farbe, und oft auch zugleich an mehreren Orten [22]

Die Entstehung nun der Qualitäten z. B. des Lichtes, geschieht folgender Masfsen. Der Sonnenkörper stöfst durch seine Bewegung den ihn umgebenden Äther von sich weg, so dafs dadurch die der Sonne zunächst liegenden Theile des Äthers von ihr selbst bewegt, von diesen aber dann wieder die entfernteren Theile so lange fortgetrieben und gestofsen werden, bis endlich diese Bewegung das vordere oder äufsere Auge berührt und drückt, und von da sich bis zum Herzen, dem innersten Lebenspunkte fortpflanzt. Die widerstrebende Bewegung des Herzens geht nun auf demselben Wege, wie die eindringende Bewegung herein kam, wieder zurück, und endigt in der nach Aufsen strebenden Bewegung der Netz- oder Nervenhaut. Und diese Bewegung nach Aufsen ist eben das Licht oder die Vorstellung des Leuchtenden. [23]

§. 29.

Uebersicht und Kritik der Hobbes'schen Moral und Politik.

Die Hobbes'sche Philosophie oder richtiger Empirie weifs nichts von Geist und Seele; in ihr, die einzig auf das Materielle das Gebiet des Denkens beschränkt, einzig den Körper zum Object der Philosophie macht, blos ihn als das Denkbare kennt, kommt ja allein dem Körper, dem im Wesen Unsubstanziellsten, Wirklichkeit und substanzielles Dasein zu; in ihr kann daher auch von keiner Psychologie, d. i. Seelenlehre, die Rede

sein, sondern nur von einer empirischen Anthropologie. Nur als sinnliches, einzelnes, empirisches Individuum kann daher auch bei ihr in der Moral der Mensch Object sein. Indem aber in ihr das einzelne, sinnliche Individuum zu Grunde gelegt, und als solches fixirt wird als ein Reales, ist die Basis der Moral, der Wille, als Wille des sinnlichen Individuums, als eins mit seiner Sinnlichkeit und Einzelexistenz, nothwendig auch ein sinnlicher, d. i. ungeistiger, unmoralischer Wille, d. h. Begierde, Verlangen; der Wille, als nur bezogen auf das einzelne Individuum in seiner sinnlichen Existenz, als eine bloſse Thätigtigkeit des Individuums, kann keine andere Bedeutung haben, als die der Begierde. Und da der Träger und das Subject des Willens das einzelne Individuum bedingt, von Auſsen bestimmt, den mechanischen Eindrücken und Einwirkungen der Objecte Preis gegeben, kurz ein schlechtweg und durchaus determinirtes ist; so ist auch der Wille nothwendig hier ein Determinirtes, Abhängiges; er ist nichts, als eine von den Objecten des Willens selbst hervorgebrachte Bewegung des Bluts und der Lebensgeister. So wie ferner das Individuum nicht nur ein einzelnes, sondern nothwendig auch ein besondres, von andern Individuen unterschiednes ist; so ist auch das Object des Willens, der zu seiner Grundlage das einzelne und besondere, unterschiedne Individuum hat, das Gute nur ein besonderes, verschiedenes, rein individuelles, nur relatives. Nichts ist an und für sich gut oder böse; das Maſs dessen, was gut oder bös ist, ist das sinnliche Individuum. Das Gute hat daher nur die Bedeutung des Wohlthuenden, Angenehmen, Lusterweckenden, Nützlichen; das Böse die Bedeutung nur eines Übels, des Unangenehmen, Schädlichen. Das gröſste aller Güter ist auf

diesem Standpunkt nothwendig die Selbsterhaltung, das gröſste aller Übel der Tod *).

Der Mensch ist nur als sinnliches, d. i. einzelnes Individuum Gegenstand und Grundlage der Hobbes'schen Empirie, und in dieser sinnlichen Einzelheit als ein Selbstständiges und Reales fixirt und vorausgesetzt; es ist daher auch nothwendig, daſs der Staat in ihr nichts Ursprüngliches und Ansichseiendes, sondern nur entweder durch Gewalt und Unterwerfung, oder durch freiwillige Übereinkunft und Verträge von den Individuen selbst Hervorgebrachtes und Gemachtes **), und ihm daher der Zustand der unbeschränkten Selbstständigkeit und Freiheit der einzelnen Individuen als der sogenannte Naturzustand vorausgesetzt ist. Der Staat, die Vereinigung der in ihrer sinnlichen Einzelheit und Individualität, als selbstständig und real vorausgesetzten, in dieser Selbstständigkeit und Realität ihrer sinnlichen Einzelheit nicht nur gegen alle Verbindung und gegen einander selbst gleichgültigen, sondern auch feindseligen Individuen, kann daher nur ein gewaltsamer Zustand sein, die Einheit nicht des Organismus, sondern der erdrückenden, nicht unterordnenden, sondern unterwerfenden, d. i. der blinden, rohen, mechanischen Gewalt. Da der Staat nur eine äuſsere

*) Bonorum primum est sua cuique conservatio. Malorum omnium primum Mors. (de Hom. c. XI. 4. 6.)

**) Magnus ille Leviathan, quae civitas appellatur, opificium Artis est, et Homo artificialis; quamquam Homine naturali (propter cujus protectionem et salutem excogitatus est) et mole et robore multo major. (Leviath. p. I. S. 1.) Si homines propriis singulorum imperiis regere se possent, h. e. vivere secundum leges naturales, opus omnino civitate non esset, neque communi imperio coerceri. (De cive c. VI. 13. annot.) Duo sunt genera civitatum: alterum naturale, quale est Paternum et Despoticum; alterum institutivum, quod et politicum dici potest. In primo Dominus acquirit sibi cives sua voluntate; in altero cives arbitrio suo imponunt sibimet ipsis Dominum. (Leviath. l. c.)

Verbindung ist, indem er nicht aus innerer Nothwendigkeit und Einheit hervorgeht; so bleiben die Individuen, obwohl sie im Staate das Prädicat und die Bestimmung: Bürger bekommen, und in Bezug auf den tyrannisch unterdrückenden Staat alle frühere, natürliche Rechte und Selbstständigkeit, in Bezug auf ihre Mitbürger das Recht auf Alles, welches ein jeder Einzelne im Naturzustande hatte, verlieren, nur das beschränkte Recht auf Einiges behaltend*), dennoch im Staate aufser dem Staate, in der Verbindung aufser der Verbindung, im sogenannten Naturzustande, d. i. einzelne für sich selbstständige Individuen; denn an sich, ihrer Natur nach sind sie gegen alle Staatsverbindung und Einheit gleichgültig, nur insofern sind sie es nicht, als sie in ihm den Zweck ihrer Selbsterhaltung und eines amönen Lebens, dem sie im allgemeinen Kriege des Naturzustandes nicht erlangen, erreichen können. Nothwendig kann daher diese Mafse, diese aufgelöste Menge der gegen einander indifferenten Individuen nur durch eine unumschränkte Zwingherrschaft zusammen gehalten werden, und die Einheit, der Staat nur in der obersten absoluten Staatsgewalt Existenz haben, so dafs sie allein, sei sie nun die Herrschaft mehrerer oder Eines Zwingherrn, das Volk, der Staat selbst ist**). Der Status civilis ist nun zwar ein von dem Status naturalis unterschiedner Zustand, ja eine ge-

*) Civitate constituta unusquisque civium tantum libertatis sibi retinet, quantum sufficit ad bene et tranquille vivendum, tantum item aliis adimitur, ut non sint metuendi. Extra civitatem unicuique ita jus est ad omnia, ut tamen nulla re frui possit. In civitate vero unusquisque finito jure securo fruitur. (De civ. c. X. 1.)

**) Quod de civitate verum est, id verum esse intelligitur de eo homine vel coetu hominum, qui summam habet potestatem; illi enim civitas sunt, quae nisi per summam eorum potestatem non exsistit. (De Civ. c. XII. 4.) Civitatem in persona Regis contineri l. c, (c. VI. 13. Annot.)

waltsame Negation, Verneinung desselben, indem er die in der Moral und im Status naturalis vorausgesetzte Realität der einzelnen Individuen aufhebt, sie in Bezug auf den Staat aller Rechte, Freiheit und Selbstständigkeit beraubt; aber zugleich bleibt doch der Staat, obwohl gerade nur die Zwingherrschaft den Staat, und folglich den Unterschied des Status civilis vom st. naturali ausmacht, im Naturzustande *). Denn der Zwingherr hat das Recht auf Alles, welches im Naturzustande jeder Einzelne, hiemit Alle hatten, und wodurch der Naturzustand eben ein Naturzustand war; der Status civilis unterscheidet sich daher nur darin vom Status naturalis, daſs in jenem auf Einen Einzelnen oder auf Einige concentrirt und gehäuft ist, was in diesem Alle hatten. Die absolute Unbeschränktheit, welche die oberste Staatsgewalt hat, macht diese gerade zu jener natürlichen Freiheit, die jeder Einzelne im Naturzustande hat; sie bleibt, weil sie nicht be-

*) Dieſs ist schon im Ursprung der obersten Staatsgewalt enthalten, wie sie Hobbes ableitet. Die Andern übertragen nämlich auf die Einigen oder den Einen, der herrschen soll, alle ihre Macht und Gewalt, d. i. alle ihre Rechte. Die Gewalt, das Recht des Herrschers ist nun zwar der Form nach, insofern es nämlich ein übertragenes ist, vom Recht der Andern, das ein angebornes, natürliches ist, unterschieden; aber dem Inhalt nach ist es dasselbe Recht, das die Andern hatten, nämlich das unbeschränkte, unbedingte Naturrecht. Wir, so könnte man etwa jene Überträger sprechen lassen, geben das Recht, das uns die Natur gab, dir Einem, damit du mit diesem übervollen Schatz, mit dieser zusammengedrängten, compakten Masse von Recht die Gewalt habest, die erfordert wird, Friede und Ordnung zu bringen; damit wir in einen Stand des Friedens und der Ordnung kommen, treten wir aus dem Naturstande heraus, nur Dich allein lassen wir in demselben zurück, damit Du aus der reichen Schatzkammer deiner Rechtsfülle deine ehemaligen, jetzt aber ausgeleerten, bettelarmen Dutzbrüder mit Pfennings- und Groschenrechten versorgest, und so mit der unbeschränkten Macht des Naturrechtes einen, die Andern ihrer Rechte beraubenden, sie kümmerlich einschränkenden Zustand, den Status civilis möglich machest.

schränkt und bestimmt ist, unsittlich, ungeistig, unorganisch, den Begriff des Staats aufhebend, eine rohe Naturgewalt.

Dieser Widerspruch, der aus der ganzen Grundlage der H. Staatsrechtslehre hervorgeht, beruht besonders darauf, daſs H. unter Recht nichts versteht, als die natürliche Freiheit, den Begriff des Rechts von dem des Staates absondert, und ausser den Staat hinaus in den fingirten Naturzustand hineinträgt. Der Staat hat dagegen nur die Bedeutung einer Aufhebung oder Einschränkung der unbeschränkten Naturfreiheit oder des Naturrechtes.*) In der obersten Staatsgewalt ist zwar noch die ganze überschwängliche Fülle des unbeschränkten Naturrechts unverkümmert zusammen und auf einander gehäuft, aber eben wegen dieser Zusammenhäufung auf Einen Punkt, das Recht des Volks, der unter der Staatsgewalt Stehenden, nur der dürftige Rest, das magere, armselige Ueberbleibsel von dem, was von der Anfangs unbeschränkten, durch den Staat aber eingeschränkten Sphäre des Rechts übrig bleibt; so daſs der Staat zwar einerseits dem Naturzustande entgegengesetzt erscheint, andrerseits aber doch wieder nicht qualitativ von ihm unterschieden ist, die Menschen nicht in einen dem Begriff und Inhalt nach, qualitativ und specifisch vom Naturzustande unterschiedenen Standpunkt, auf eine sittliche und geistige Stufe versezt, sondern nur als limitirter Naturzustand erscheint.

Dieſs erhellt auch aus dem, was Hobbes

*) Est jus libertas naturalis, a legibus non constituta sed relicta. Remotis enim legibus libertas integra est; hanc primo restringit naturalis lex et divina; residuam restringunt leges civiles. . . . Multum ergo interest inter legem et jus; lex enim vinculum, jus libertas est, differuntque ut contraria. (Imper. c. XIV. art. 3. de Cive c. XIII. art. 15.)

als Zweck des Staates setzt. Der Zweck des Staates ist der Friede, und das auf ihm beruhende Wohl des Volkes d. i. der Bürger oder vielmehr der Menge. Das Wohl aber ist die Selbsterhaltung und der physisch angenehme Lebensgenuſs. Das Leben im Staate ist als ein Leben, in dem die an sich gegen einander gleichgültigen Individuen, als beschränkt und gehemmt durch die Staatsgesetze, friedlich neben- und aussereinander bestehen, ein angenehmes und vortheilhaftes Leben; das Leben im Naturstande, in welchem die Individuen als unbeschränkt, feindlich gegen einander dastehen, und sich daher in einem allgemeinen Kriege befinden, ein unangenehmes und nachtheiliges Leben. Das angenehme Leben unterscheidet sich nun freilich wohl vom unangenehmen, aber beide haben doch gemein den Begriff, die Sphäre der sinnlichen Subjectivität des Menschen als einzelnen, natürlichen Individuums; im angenehmen Leben bin ich eben so gut noch im Statu Naturali, als im unangenehmen Leben. Der Staat daher, indem er zum Zwecke das physische Wohlsein der Einzelnen, der dissolutae multitudinis hat, ist nur eine Limitation des Naturstandes, d. h. er hemmt und beschränkt nur die Individuen, so daſs sie eben so ohne alle geistige und sittliche Bestimmung und Qualität, eben so ausser einander, nur auf sich selbst und ihr sinnliches Selbst bezogen, eben so viehisch und brutal bleiben, wie sie es im Statu Naturali waren, nur daſs sie jetzt ihre Brutalität nicht mehr in der Form eines den Frieden, die Selbsterhaltung und das angenehme Leben aufhebenden Krieges äuſsern.

Wohl entsteht mit dem Staate und in ihm der Unterschied zwischen allgemeinem Willen, allgemeiner Vernunft und einzelnem Willen, einzelner Vernunft, und wird somit die im Naturzustande

und in der Moral Statt findende Unbestimmtheit und Relativität dessen, was gut und böse ist, aufgehoben; aber dieser allgemeine Wille und diese allgemeine Vernunft sind nur allgemein durch die Gewalt, als der sich als der alleinige Wille geltend machende, ausschliefsende und unterdrückende Wille der Einen obersten Staatsgewalt, die sich wegen ihres unbeschränkten Rechtes im Statu Naturali befindet. Er ist nur allgemeiner Wille, weil er die Macht zu gebieten hat, aber nicht seines Inhalts wegen, der ein ganz Gleichgültiges ist, und folglich selbst von der Willkühr des Machthabers nicht unterschieden *). Was die oberste Staatsgewalt gebietet, ist (gleichviel, ob seiner Natur, seinem Gehalte nach allgemein, d. i. wahr und recht, oder nicht) recht, was sie verbietet, unrecht, und hiemit das Princip der Willkühr, welches dem Naturzustande zu Grunde liegt, auch das oberste Princip des Staates **).

*) In Monarchia (und die Monarchie ist die beste Staatsform de Cive Imp. c. X.) voluntas civilis eadem est cum naturali. (cap. VII. 14.)

**) Reges legitimi, quae imperant, justa faciunt imperando, quae vetant, vetando injusta. (De civ. c. XII. art. I.) Nisi in vita civili Virtutum et Vitiorum communis mensura non invenitur, quae mensura ob eam causam alia esse non potest praeter uniuscujusque civitatis leges; (quae sunt mandata ejus, qui summum in civitate imperium obtinet [de Civ. c. VI. art. 9]) nam leges naturales, constituta civitate, legum civilium fiunt pars. Neque impedit, quo minus ita sit, quod innumerae sint et olim fuerint civitates diversis legibus. Quaecunque enim sunt leges, illas leges non violare semper et ubique civium virtus habita est, et easdem negligere Vitium. Quare etsi actiones quaedam, quae in una civitate justae sunt, in alia sint injustae, Justitia tamen (i. e. non violare Leges) ubique eadem est et erit. (de Hom. c. XIII. 9.) Neque igitur tenetur is, cui summum imperium commissum est, legibus civilibus. Imper. c. VI. art. 14. Wie daher die Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, die Tugend der Bürger lediglich im unbedingten Gehorsam (obedientia simplex de Civ. c. VI. 13, c. XII. 2.), d. i. im blinden, nicht unterscheidenden, durch keinen Inhalt bestimmten Gehorsam besteht; so ist das Princip der Gesetze dessen, was Recht und Unrecht ist, hiemit das Princip des

§. 30.
Hobbes Moral.

Von den früher betrachteten sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen unterscheiden sich die Empfindungen des Schmerzes und der Lust, die nicht von einer Reaction des Herzens nach Aufsen entspringen, sondern von einer von dem äufsersten Theile des Organs gegen das Herz zu fortgesetzten Bewegung. Denn da das Herz das Princip des Lebens ist, so mufs nothwendig die vom Empfindenden bis zum Herzen fortgepflanzte Bewegung die Lebensbewegung, d. i. die Bewegung des Bluts irgendwie erleichtern oder erschweren, und sich daher als Vergnügen, oder Mifsvergnügen und Schmerz äufsern. Wie die Vorstellungen, die von einer auswärtsgekehrten Bewegung entspringen, äufserlich zu existiren scheinen; so scheinen dagegen die Empfindungen des Schmerzes und der Lust wegen der einwärtsgekehrten Bewegung, von der sie kommen, innerlich zu existiren. [24]

Wie die sinnlichen Objecte die Ursachen der Vorstellungen sind, so sind sie auch die Ursachen der Lust und Unlust, oder des Verlangens und Abscheus; denn das Verlangen und der Abscheu oder Widerwille unterscheiden sich von der Lust und Unlust nur so, wie sich Verlangen vom Geniefsen und das Zukünftige vom Gegenwärtigen unterscheidet. Auch das Verlangen ist ja Lust, und der Abscheu Unlust, aber jenes Lust an einem Angenehmen, dieser Unlust an einem Unangenehmen, das noch nicht gegenwärtig, son-

Staates, selbst der blofse, nackte, inhaltslose, blos formelle Wille des Gebietenden, der blos unter den subjectiven und unbestimmten Gesetzen der Moral steht, d. i. eben die blofse Willkühr, deren Gebote allgemeine objective Gültigkeit haben, nicht wegen ihres Inhaltes oder Grundes, sondern nur defswegen, weil sie gewollt und geboten sind.

dern erst erwartet wird. Daher verlangen wir nicht deſswegen, weil wir wollen, denn der Wille ist selbst das Verlangen, noch verabscheuen wir, weil wir nicht wollen, sondern weil das Verlangen wie der Abscheu von den verlangten oder verabscheuten Objecten selbst bewirkt, eine nothwendige Folge von der vorgestellten Lust oder Unlust sind, die die Objecte bewirken werden. Die Vorstellung ist früher als das Verlangen; denn ob das, was wir sehen, angenehm oder nicht sein wird, können wir ja nur durch die Erfahrung oder Empfindung wissen. Wenn dem Verlangen Überlegung vorangeht, so heiſst es Wille. Wille und Verlangen sind übrigens der Sache nach Eins, nur der Betrachtung nach verschieden. [25]

Die Freiheit des Wollens und Nichtwollens ist daher im Menschen nicht gröſser, als in den Thieren; denn in dem Verlangenden ging die vollständige Ursache des Verlangens voraus, und das Verlangen selbst ist daher nothwendig erfolgt. Eine Freiheit daher, die von der Nothwendigkeit frei wäre, kommt weder dem Willen der Menschen, noch der Thiere zu. Das, was innen im Menschen vorgeht, wenn er Etwas will, ist nicht unähnlich dem, was in andern Thieren vorgeht, wenn sie etwas nach vorangegangener Überlegung begehren. Wenn wir jedoch unter Freiheit die Fähigkeit verstehen, zu thun, was sie wollen, aber nicht die Fähigkeit, zu wollen, so können wir sie beiden einräumen. [26]

Alles, was wir begehren, heiſst Gut, alles, was wir fliehen, Böse, d. i. Übel. Nichts kann jedoch schlechtweg Gut genannt werden, denn alles Gute ist immer nur für Einige gut, und relativ; je nach der Person, der Zeit, dem Ort und andern Umständen und Verhältnissen heiſst es Gut oder Übel. [27]

Das höchste Gut oder die Glückseligkeit und der letzte Endzweck sind im gegenwärtigen Leben unerreichbar; denn mit der Erreichung des letzten Zweckes hört alles Verlangen auf; würde ihn der Mensch erreichen, so gäbe es daher kein Gut mehr für ihn, ja er würde selbst aufhören zu empfinden, denn alle Empfindung ist mit irgend einem Verlangen oder Abscheu verbunden, und Nichtempfinden heiſst nicht Leben. Das gröſste Glück aber besteht darin, ungehemmt immer weiter von einem Ziele zum andern Ziele fortzuschreiten. Selbst im Genieſsen ist noch der Genuſs des Ersehnten Verlangen, nämlich eine Bewegung der Seele des Genieſsenden durch die Theile der genoſsen werdenden Sache hindurch; denn das Leben ist beständige Bewegung, die, wenn sie nicht in gerader Linie fortschreiten kann, sich immer im Kreise herumdreht. [28]

§. 31.

Hobbes Politik.

Von Natur sind alle Menschen gleich und haben alle das Recht auf Alles. So lange die Menschen daher auſser dem Staate leben, im bloſsen Stande der Natur sich befinden, ist es nothwendig, daſs wegen der Leidenschaften der Menschen, ihrer Gleichheit und wegen ihres Rechtes auf Alles ein Krieg Aller gegen Alle Statt finde, ein Zustand, in dem Alles erlaubt, nichts recht oder unrecht ist. Keineswegs ist aber ein solches Recht den Menschen nützlich; denn es hat fast die nämliche Wirkung, als wenn es gar kein Recht gäbe. Die gegenseitige Furcht der Menschen vor einander, die ein solcher Zustand nothwendig mit sich bringt, und die Einsicht, daſs der Krieg Aller gegen Alle höchst nachtheilig

sei, und die Erreichung des Zweckes der Lebenserhaltung, den ein Jeder von Natur sich vorsetzt, unmöglich mache, bewegen daher die Menschen, aus diesem Zustande zu treten, und Frieden zu suchen; die Menschen geben daher ihr Recht auf Alles auf, verpflichten und verbinden sich durch Verträge, welche das Natur- oder Moralgesetz zu halten gebietet, zur Aufrechthaltung und Bewerkstelligung des Friedens, welchen die Vernunft oder das Natur- oder Moralgesetz gleichfalls räth und gebietet, gemeinschaftlich mitzuwirken. Zu diesem Zwecke aber, nämlich zu dieser Sicherheit, die die Ausübung der von der Natur oder Vernunft gebotnen, den Frieden bedingender Gesetze erfordert, reicht nicht hin eine blofse Uebereinkunft oder Gesellschaft ohne eine gemeinsame Macht, der sich die Einzelnen aus Furcht vor der Strafe fügen. Zu diesem Zwecke wird erfordert eine förmliche Einigung (unio), die die gänzliche Unterwerfung des Willens der Einzelnen unter Einen Willen erheischt. Das einzige Mittel zur Begründung und Erhaltung des Friedens ist daher, dafs ein Jeder seine ganze Macht und Gewalt auf Einen Menschen oder Eine Versammlung von Menschen überträgt, und dadurch alle Willen sich auf einen Einzigen reduciren, d. h. dafs Ein Mensch (oder eine Versammlung) die Person eines jeden einzelnen Menschen übernimmt, und dafs ein Jeder sich für den Urheber aller Handlungen bekennt, welche jene Person ausübt, und seinen Willen ihrem Willen und Urtheil unterwirft. So vereinigen sich nun Alle in Eine Person. Und diese Vereinigung geschieht durch den Vertrag, den Jeder mit Jedem schliefst, gleich als sagte Jeder zu Jedem: „Ich übertrage diesem Menschen (oder dieser Versammlung) meine Macht und mein

Recht, mich selbst zu regieren, unter der Bedingung, dafs auch du deine Gewalt und dein Recht auf eben denselben überträgst. Dadurch wird die Menge jetzt Eine Person, und es entsteht der Staat, jener grofse Leviathan, oder sterbliche Gott, dem wir allen Frieden und allen Schutz unter dem unsterblichen Gott zu danken haben. [29]

Weder irgend ein Bürger, noch alle zusammen (mit Ausnahme dessen, dessen Willen für den Willen Aller gilt) sind für den Staat zu halten. Der Staat ist nur die Eine Person, deren Willen, den Verträgen mehrerer Menschen gemäfs, für den Willen Aller gilt, damit sie sich zum gemeinsamen Frieden und Schutz der Kräfte und Fähigkeiten der Einzelnen bediene. [30]

Die Versammlung, oder der Mensch, dessen Willen die Einzelnen ihren Willen unterwarfen, hat absolut-unumschränkte, untheilbare Macht im Staate. Denn er hat in seiner Hand das Schwerdt der Gerechtigkeit, er ist Gesetzgeber, er ernennt die Magistrate und Staatsdiener, er bestimmt, was recht und unrecht, bös oder gut ist, und verbietet die dem Frieden schädlichen Lehren und Meinungen. Alles was er thut, mufs ungestraft bleiben. Er ist nicht gebunden an die Gesetze des Staates, da sie seine Gebote sind. Nichts haben die Bürger eigen, worauf er nicht Recht hätte; denn sein Wille enthält den Willen aller Einzelnen, und der Staat erst ist der Ursprung des Eigenthums. Diejenigen, welche die höchste Gewalt im Staate haben, können den Bürgern kein Unrecht thun, denn das Unrecht besteht nur in einer Verletzung der Verträge; die oberste Staatsgewalt aber ist durch keine Verträge irgend einem verpflichtet; denn wird auch z. B. die Monarchie von der Gewalt des Volkes, das

sein Recht, d. i. die höchste Gewalt auf Einen Menschen überträgt, abgeleitet; so hört doch in dem Augenblick, wo der Monarch seine Macht vom Volke erhalten hat, das Volk auf Volk d. i. eine Person zu sein, indem aber die Person aufhört, hört auch die Verpflichtung gegen die Person auf. [31]

Der Staat ist daher allein in dem Könige oder überhaupt in der höchsten Staatsgewalt enthalten. Um den Begriff des Staates zu fassen, ist es daher wesentlich, zwischen Volk und Menge zu unterscheiden. Das Volk ist Eines, hat Einen Willen, und es kann ihm Eine Handlung zugeschrieben werden, dieſs kann aber nicht von der Menge gesagt werden. Das Volk regiert in jedem Staate; denn auch selbst in den Monarchieen herrscht das Volk, denn es will durch den Willen Eines Menschen; die Menge aber sind die Bürger, die Unterthanen. In der Demokratie und Aristokratie ist die Curie das Volk, die Menge aber sind die Bürger. Und in der Monarchie sind die Unterthanen die Menge und der König ist das Volk. Daher ist es ganz falsch, wenn man sagt, der Staat habe sich gegen den König empört; denn dieses ist unmöglich, es kann sich nur die Menge gegen das Volk empören. [32]

Da übrigens der Staat nicht seinetwegen, sondern der Bürger wegen gegründet ist, denn deſswegen begaben sich freiwillig die Menschen in den Staat, um so angenehm als möglich zu leben, so ist die einzige und höchste Pflicht der Herrscher, die Sorge für das Wohl des Volkes. [33]

§. 62.

Kritischer Rückblick auf das Hobbes'sche Staatsrecht.

Das Hobbes'sche Staatsrecht zerfällt, wie

seine ganze Empirie, in lauter Gegensätze und Widersprüche. Selbst die an sich tiefen und wahren Gedanken, die sich unstreitig in demselben finden, lösen sich durch die Art und Weise, die bestimmte Form, in der sie gefaſst und ausgesprochen sind, sich selbst widersprechend auf. Unter diese an sich wahren und tiefen Gedanken können z. B. zweifelsohne gerechnet werden: der Gedanke, daſs der Staat nicht blos eine Gesellschaft, eine Societät, sondern eine Einheit ist; der, daſs die Moral nur im Staate (natürlich den Staat in seinem Wesen, an sich gedacht) wirklich ist, in ihm nur allgemeine, objective, bestimmte Existenz habe, oder daſs erst mit dem Staate ein allgemeines Maſs dessen, was recht und unrecht, gut und böse ist, gegeben, und somit ein Unterschied zwischen allgemeinem Willen und einzelnem und besonderm Willen gesetzt ist; endlich der damit zusammenhängende Gedanke, daſs die Vernunft nur im Staate existirt, und der Mensch auſser dem Staate in einem bestialischen Zustande sich befindet *). Der Gedanke der Einheit wird aber durch die Bestimmung derselben wieder zu Schanden, indem sie nicht die Einheit der im Einen unterscheidenden, gewährenden, ordnenden, d. i. organisirenden Vernunft ist, sondern die Einheit der Arroganz, die nur dadurch Einheit ist, daſs sie sich allein an die Stelle des zu Vereinigenden setzt, es nichtig setzend und aufhebend, die Einheit der ausschlieſsenden und sich dadurch als allgemein geltend machenden Einzelheit oder Willkühr. Die Cives bleiben daher dieser Unio ge-

*) Status naturae ad statum civilem h. e. libertas ad subjectionem eam habet proportionem, quam cupiditas ad rationem vel bellua ad hominem. De Civ. Imp. c. VII. 18. Ueber den Unterschied zwischen der cognitio privata und der allgemeinen, der Vernunft des Staates vergl. z. B. l. c. XII. 1. und Leviathan c. 29.

genüber eine bloſse Menge, eine multitudo dissoluta. Durch diese Bestimmung der Einheit und des Staates geht gleichfalls der zweite Gedanke zu Grunde; denn das Princip des Rechten und Ungerechten, Guten und Bösen, die allgemeine Vernunft oder der allgemeine Wille ist der nur formelle Wille, d. i. die Willkühr der durch die zwar übertragene, in Wahrheit aber höchst arrogante und rohe Gewalt als Einheit und Allgemeinheit sich geltend machenden Willkühr oder Einzelheit, welche Einzelheit bleibt, sie mag nun als ein Corpus mehrerer, als eine Curie oder nur als Eine Person gedacht werden. Die Bürger, deren Willen und Vernunft nicht etwa in dem Willen und der Vernunft des Herrschers enthalten, sondern vielmehr verschlungen, und deren Rechte in den Untiefen des Rechts der Staatsgewalt ertrunken und versunken sind, kommen wohl am Ende, in dem Zwecke des Staates, an das Sonnenlicht des Daseins auf einmal wieder hervor, indem das Wohl der Bürger der Zweck des Staats ist, aber eben dadurch, daſs der Staat, der die Existenz der Vernunft, der objectiven Moral sein soll, wieder zu einem bloſsen Mittel herabgesetzt wird, das seine Bestimmung und seinen Zweck nur in dem physischen Wohl der Einzelnen hat, heben sich nicht nur die beiden ersten, sondern auch der dritte Gedanke auf. Denn der Zweck des Staates, dessen Anfang doch mit der Verneinung des Naturzustandes gemacht wurde, ist dadurch eben, daſs das physische Wohlsein der Menge d. i. die empirische angenehme Existenz der Menschen, als einzelner, sinnlicher Individuen, als dieser Zweck gesetzt ist, im Wesentlichen doch wieder der Naturzustand, obwohl jetzt als ein amöner, von den Lästigkeiten und Schädlichkeiten eines allgemeinen Krieges befrei-

ter und dem wesentlichen Begriff nach ist also insofern der Unterschied zwischen Staat und Naturzustand wieder aufgehoben.

III.

Peter Gassendi.

§. 63.

Das Leben Gassendi's und seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie.

Ein Beförderer des Empirismus, von ausgezeichneter Gelehrsamkeit, grofsem Ruhm und Ansehn zu seiner Zeit, war der Zeitgenosse und Freund Hobbes, Peter Gassendi, geboren 1592, in einem kleinen Orte des französischen Bifsthum Digne. Nachdem er zu Aix Philosophie studirt hatte, wurde er, obwohl erst sechszehn Jahre alt, Lehrer der Rethorik in Digne, später Lehrer der Philosophie in Aix. Aristoteles, der damals noch auf den Schulen herrschte, hatte bei ihm durch die Lectüre Cicero's, Petrus Ramus, Ludwig Vives und Anderer seine Autorität verloren. Er genügte ihm so wenig, dafs er seine Ansichten, wenn er sie am Vormittag seinen Schülern erklärt hatte, am Nachmittage widerlegte. Seine erste Schrift war daher auch gegen Aristoteles gerichtet und im Geiste der Scepsis geschrieben. *) Ihr Titel ist: Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos. Seine Neigung zog ihn dagegen zur Philosophie des Epikur hin, die er daher wieder hervorrief und in folgenden Schriften erläuterte: Syntagma Philosophiae Epicuri 1647. Dio-

*) Vergl. Exercitationes Paradoxicae. Lib. II. Exercitatio VI. Quod nulla sit Scientia et maxime Aristotelea.

genis Laertii Liber X. cum nova interpretatione et notis 1649. De vita et moribus Epicuri 1647.

Gassendi erwarb sich durch die Wiederbelebung der epikurischen Philosophie vielen Beifall und viele Anhänger. Dem die Natur secirenden und auf das Sinnliche gerichteten Geist des Empirismus mufste die von sinnlich bestimmten Principien ausgehende, und die Natur zerlegende demokritische oder epikurische Atomenlehre sich natürlich mehr empfehlen und seinem Interesse und seinen Bedürfnissen mehr entsprechen, als die aristotelische Naturphilosophie. So zog schon Bacon den Demokrit dem Aristoteles vor. So hatten auch die Aerzte Claude de Berigard († 1663) und Johann Chrysostomus Magnenus in seinem Democritus reviviscens die Atomenlehre wieder zu beleben gesucht.

Vom Jahre 1645 bis zum Jahre 1655, wo Gassendi starb, begleitete er mit grofsem Beifall am College royal zu Paris die Lehrstelle der Mathematik. Sein Leben beschrieb Samuel Sorber in der Vorrede zu seinen von ihm herausgegebenen Werken.

Seine Philosophie, sein Syntagma philosophicum enthalten die beiden ersten Foliobände seiner Werke, die im Ganzen aus 6 Bänden bestehen, und zu Lyon 1658 erschienen.

G. kommt eigentlich in der Geschichte der Philosophie nur als reproducirender, gelehrter, historischer Philosoph in Betracht, nicht als Selbstdenker. Er machte die von ihm wieder ans Licht gezogene Philosophie Epicurs zu seinem Eigenthume, jedoch nicht ohne Sonderung, Auswahl und Beschränkung; denn in seinen Ansichten selbst von den Atomen, namentlich aber von Gott, Seele Unsterblichkeit und andern Gegenständen weicht

er bedeutend von den Atomisten ab, und verbindet so in der gemüthlichen, zwang- und gesetzlosen Commodität eklektischer Denkart, die sich widersprechendsten Gedanken und Prinzipien mit einander, theologische Vorstellungen mit der epikurischen Philosophie, Metaphysik mit Empirie, obwohl diese das vorherrschende Moment in ihm ist. Sein philosophischer Standpunkt ist daher nur der der aggregirenden, nicht systematisirenden Eklektik, ist im Wesentlichsten nichts weiter als ein modificirter, willkührlich beschränkter, mit fremden Bestandtheilen vermischter, ganz incohärenter Epikureismus. Bei einer Darstellung Gassendi's ist deſswegen auch das hauptsächliche, fast einzige philosophische Interesse, zu sehen und zeigen, wie er die Philosophie Epicurs, namentlich die Atomenlehre in sich auffaſste und bestimmte, obwohl auch seine anderweitigen, empirischen Ansichten überhaupt ein historisches, wenn gleich kein philosophisches Interesse haben, und daher in einer Geschichte der Philosophie als Geschichte Platz finden müssen, und zwar um so mehr, als sich unter ihnen einzelne, der Aufbewahrung würdige Gedanken finden.

§. 64.

Die Logik Gassendis.

Die Philosophie ist die Liebe, das Studium und die Ausübung der Weisheit, welche die Disposition der Seele ist, richtig über die Dinge zu denken und im Leben richtig zu handeln, sie hat daher zu ihren Hauptgegenständen Wahrheit und Tugend, und damit zu ihren Haupttheilen Physik und Ethik. Die Propädeutik beider ist die Logik. Sie ist die allgemeine Wissenschaft, die sich auf keinen besondern Gegenstand bezieht. Die Physik und die übrigen Wissenschaften erfor-

schen das Wahre an den bestimmten Gegenständen, mit denen sie sich beschäftigen, die Logik aber leuchtet ihnen allen voran, insofern sie allgemeine Vorschriften und Regeln giebt, durch deren Anwendung sie sich auf dem Weg der Wahrheit erhalten, oder im Falle einer Verirrung diese erkennen und den richtigen Weg wieder einschlagen können. Die Logik kann daher bestimmt werden als die Kunst, richtig zu denken d. i. richtig vorzustellen, (bene imaginari) richtig zu urtheilen, (bene proponere) richtig zu schliefsen, (bene colligere) richtig zu ordnen, (bene ordinare.) [1]

Was die Erkenntnifs und das Kriterium der Wahrheit betrifft, so mufs man die Mittelstrafse zwischen den Sceptikern und Dogmatikern einschlagen. Es giebt nämlich ein doppeltes Kriterium der Wahrheit in uns, eins, wodurch wir das Zeichen des Objects wahrnehmen, der Sinn, das andere, durch das wir vermittelst Schlüsse die verborgene Sache erkennen, der Geist oder die Vernunft. Denn da wir Etwas mit dem Sinn, Etwas mit der Vernunft wahrnehmen, und alle Vernunfterkenntnisse aus den Sinnen entspringen; so mufs der Vernunft nothwendig ein sinnliches Zeichen vorangehen, welches sie zur Erkenntnifs der verborgenen Sache hinleitet. So schiefsen wir z. B. aus dem Schweifse, welcher durch die Haut ausschwitzt, als aus einem sinnlichen Zeichen, dafs sie Poren habe, obgleich die Sinne keine an ihnen unterscheiden und uns zeigen. Zu diesem Schlusse nehmen wir aber noch andere unbezweifelte Sätze und Prinzipien zu Hülfe, die wir durch Induction aus den sinnlichen Dingen erschlossen haben, und in unserm Gedächtnifs aufbewahren, und verfahren dabei ungefähr so: diese Feuchtigkeit ist ein Körper, jeder Körper geht aber nur durch ein Medium von einem Orte zum

andern, diese Feuchtigkeit muſs also durch das Medium der Haut hindurchgehen. Aber die Haut ist selbst ein Körper, und da kein Körper durch einen Ort durchgehen kann, wo schon ein anderer ist, weil nicht zwei Körper zugleich an einem und demselben Orte sein können; so könnte die Feuchtigkeit nicht durch die Haut dringen, wenn die ganze Haut Körper wäre, sie muſs also Poren haben. So schlieſsen wir auch von den Aeuſserungen und Handlungen der Seele nicht nur auf ihr Dasein, sondern auch auf ihr Wesen, und wir erkennen sie um so vollkommner, je mehr Gattungen von Wirkungen uns bekannt werden, indem wir dadurch einsehen, daſs sie mehrere Eigenschaften hat. Denn die Natur eines jeden Dings ist nicht so untheilbar, daſs es nicht eine Breite von Eigenschaften und Qualitäten hätten. Ob gleich aber der Sinn bisweilen täuscht, und kein sichres Zeichen daher ist; so kann doch die Vernunft, die über dem Sinne steht, die Wahrnehmung des Sinnes berichtigen, so daſs sie kein Zeichen annimmt, wenn sie es vorher nicht berichtet hat, und erst dann über die Sache ein Urtheil fällt. [2]

Jede Idee oder Vorstellung (d. i. das Bild der Sache) in dem Geiste entspringt nur aus dem Sinne. Denn ein Blindgeborner hat keine Vorstellung von der Farbe, ein Taubgeborner keine vom Tone, weil sie der Sinne entbehren, vermittelst deren sie sie nur bekommen; und wenn einer ohne alle Sinne leben könnte, was aber unmöglich ist; so hätte er gar keine Vorstellung von Etwas, und würde daher nichts vorstellen. Daher haben die berühmten Sätze, es ist nichts im Verstande, was nicht vorher im Sinne war, und der Geist ist eine Tabula rasa ihre Richtigkeit. Denn die, welche eingeborne Ideen behaupten, beweisen nicht ihre Behauptung. [3]

Jede Vorstellung wird entweder durch die Sinne dem Geiste eingedrückt, oder aus solchen Vorstellungen gebildet, die in die Sinne kommen, und zwar entweder durch Zusammensetzung und Vereinigung mehrerer, oder durch Erweiterung oder Verminderung, wie wenn ich aus der Vorstellung des Menschen, die eines Riesen oder Zwerges bilde, durch Uebertragung oder Vergleichung, wie wenn man die Vorstellung einer schon gesehenen Stadt auf eine noch nicht gesehene überträgt, oder Gott, der nicht in die Sinne fällt, mit einem ehrwürdigen Greise vergleicht. [4]

Alle durch die Sinne eingedrückten Vorstellungen sind einzeln, der Geist aber bildet allgemeine aus den einzelnen, einander ähnlichen Vorstellungen, und zwar entweder so, dafs er die ähnlichen auf Einen Haufen zusammenbringt, oder so, dafs er, wenn einzelne Vorstellungen zwar in Etwas übereinstimmen, aber doch viele Unterschiede an sich haben, von diesen Unterschieden absieht, und das nur herauszieht, was sie mit einander gemein haben. Die allgemeineren Vorstellungen werden nun eben so wieder aus den weniger allgemeinen gebildet. Die einzelne Vorstellung ist um so vollkommner, je mehr Theile und Eigenschaften einer Sache sie vorstellt; die allgemeine aber um so vollkommner, je vollständiger sie ist, und je reiner sie das Gemeinsame der einzelnen darstellt. [5]

§. 65.

Kritische Bemerkungen über die Gassendische Theorie des Ursprungs der Erkenntnifs.

Die Kritik dieser Theorie des Ursprungs der Erkenntnisse und Vorstellungen kann erst bei den spätern Empirikern ausführlicher gegeben werden, so weit sie überhaupt in einer Geschichte

der Philosophie gegeben werden kann und darf. Hier nur so viel: sie ist eine Theorie des Scheines, die φαινομενη σοφία, οὖσα δε μή. Die wahrhaft allgemeine Vorstellung aus den einzelnen d. i. das Allgemeine aus dem Einzelnen realiter entspringen lassen, ist eben so viel, als wenn man das Licht aus den Farben entspringen lassen wollte; denn das Einzelne ist nur dem Scheine, nicht der Wahrheit nach früher, als das Allgemeine, dieses ist das der Natur und dem Begriffe nach Frühere. Da die allgemeine Vorstellung die geistige ist; so kommt man überdem nur durch einen Salto mortale von der sinnlichen zur geistigen. Denn da die allgemeine Vorstellung erst die wahrhafte, die denkende, die vernünftige Vorstellung d. i. ein Gedanke ist, ein Geist aber oder eine Vernunft, die gar keine Gedanken hat, also gar nichts denkt, doch hoffentlich wohl kein Geist, keine Vernunft ist, so wie ein Licht, das nicht leuchtet, kein Licht ist, (denn was ist die Vernunft in dieser Beziehung anders, als die Denk- die Gedankenthätigkeit?) so läfst man in jener Theorie eigentlich den Geist, die Vernunft aus den Sinnen entspringen. Aber wie man ohne Vernunft zu Vernunft, ohne Denken zum Denken, ohne Gedanken zu Gedanken kommen kann, wie die Vernunft aus den Sinnen entsteht, dürfte schwer einzusehen seien. Leibnitz sagt daher schon vortrefflich in dieser Beziehung von Locke, der im Wesentlichen dieselbe Theorie von dem Ursprunge der Vorstellungen und Erkenntnisse hatte, wie Gassendi: Idem non satis animadvertit, ideas entis, substantiae, unius et ejusdem, veri, boni, aliasque multas menti nostrae ideo innatas esse, quia ipsa innata est sibi et in se ipsa haec omnia deprehendit. Nempe nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.

Die Gassendi'sche Vorstellungstheorie hat deſswegen zu ihrem Prinzip die hauptsächlich erst in der neuern Zeit allgemein gewordene, und fast allen Theorieen von der Erkenntniſs und Seele zu Grunde liegende Identification oder richtiger Verwechslung des Geistes, der Seele, der Vernunft mit dem einzelnen, sinnlichen, bestimmten Individuum. Denn dieses kommt nothwendig als ein sinnliches Einzelwesen, erst vermittelst des Sinnlichen zum Denken und zum Bewuſstsein des Allgemeinen, aber die allgemeinen Ideen und Gedanken e n t s t e h e n oder e n t s p r i n g e n realiter eben so wenig erst aus den einzelnen, sinnlichen Vorstellungen, als die Vernunft in jedem Einzelnen und mit jedem Einzelnen realiter entsteht. Für den Einzelnen entstehen sie wohl, aber diese Entstehung ist eben eine nur auf die Einzelnen sich beziehende, nur eine scheinbare, keine wahrhafte, reelle Entstehung. In jener Theorie wird daher der Schein für die Sache genommen.

Was ferner die Meinung betrifft, daſs der Geist, respective der Mensch aus sinnlichen Zeichen vermittelst Schlüsse die verborgene Sache erkenne, so ist sie einerseits allerdings richtig, aber andererseits erklärt sie durchaus nicht, was sie erklären will, nämlich den Ursprung der Erkenntnisse; denn in ihr kommt man auf keinen Grund und Anfang; dazu nämlich, daſs der Mensch also schlieſst und schlieſsen kann, sind schon Erkenntnisse und Bildung vorausgesetzt. Diese Erkenntniſsmethode, die in dieser Theorie für den realen Anfang allgemeiner Erkenntnisse gilt, findet nur innerhalb gewisser Kreise von Gegenständen Statt, sie drückt nur eine gewisse Art aus, wie der Mensch sich gewisse Kenntnisse von bestimmten Gegenständen erwirbt oder besondere Bestimmungen von Gegenständen erkennt, von denen er vorher schon

dunkle oder unbestimmte Vorstellungen hat, aber nicht die philosophische Erkenntnifsart oder die allgemeine Art, wie der Geist die Dinge erkennt, nicht die Art, die für den realen Ursprung der Erkenntnifs gelten kann. Der Mensch schliefst z. B. nach Gassendi und anderen ihm ähnlich Denkenden aus den Wirkungen oder Werken Gottes, aus der Welt auf das Dasein Gottes. Aber dazu, dafs mir die Welt als eine Wirkung erscheint, sind nicht nur im Allgemeinen schon bestimmte Erkenntnisse, die ich jetzt nur von andern Dingen auf die Welt übertrage, sondern selbst schon die Idee oder Vorstellung Gottes vorausgesetzt, sonst erscheint sie mir nicht als Wirkung, sondern als ein selbstständiges Dasein. Eben so ist in dem Schlusse von den Aeusserungen, Handlungen oder Wirkungen der Seele auf sie selbst schon die Idee von ihr vorausgesetzt; denn dafs mir ihre Aeusserungen als solche Aeusserungen, als Aeusserungen von dieser bestimmten Gattung erscheinen, und Object sind, dafs ich von ihnen nur auf eine Seele, ein geistiges Wesen, wie man sie populär nennt, und nicht beliebig auf irgend ein andres, weifs Gott was für ein Wesen als Ursache schliefse und schliefsen kann, diefs ist nur unter der Voraussetzung möglich, dafs die Idee des Geistigen, Uebersinnlichen, der Seele schon bereits in mir ist; durch diesen Schlufs vermittle ich sie nur für mich und suche mir nur zu erklären, wie ich sie habe. Realiter, objective kann ich nur von einzelnen, besonderen Aeusserungen auf einzelne besondere Bestimmungen des Innern einer Sache schliessen, aber — und diefs ist die Hauptsache — die Vorstellung oder Idee der Sache ist schon vorausgesetzt, oder wenigstens doch das Dasein von andern Erkenntnissen, Gedanken und Vorstellungen d. i. ein hoher Grad von kenntnifsreicher

Bildung. Die Cartesische, Malebranchische und Spinozistische Philosophie, richtig verstanden, enthalten viel Tieferes und unendlich mehr Wahres auch über die Seele und den Ursprung der Erkenntnisse, als die gassendische, hobbessche, locke'sche und ihnen verwandte Psychologieen, obgleich diese die allgemeinen geworden sind. Aber hier gilt der Satz Bacons: tempus ut fluvius leviora et magis inflata ad nos devehit, graviora et solida mergit. Denn was ist leichter, als sich mit dem Scheine zu begnügen und den Schein des Ursprungs der Erkenntnisse und Begriffe für den wahren, den wirklichen Ursprung zu nehmen?

§. 65.

Die Atomenlehre Gassendi's.

Die Atome sind die ersten Prinzipien der Dinge, die erste Materie. Unter Atom muſs man aber nicht, wie gewöhnlich geschieht, Etwas verstehen, was keine Theile hat, und ohne alle Gröſse und daher nichts andres als ein mathematischer Punkt ist, sondern, was so fest und gleichsam so hart und compact ist, daſs es durch keine Gewalt in der Natur zertheilt werden kann. Die bestimmten d. i. die zusammengesetzten Körper sind theilbar, wegen der Beimischung des Leeren, bis auf die Atome, die ersten Bestandtheile der Körper, die weil sie nichts Leeres mehr in sich enthalten, absolut fest sind und keine Sonderung und Trennung erleiden können; denn wie es in der Welt ein reines Leeres giebt, in dem nichts Körperliches, so giebt es in ihr so feste Körper in denen nichts Leeres, also kein Princip der Trennung ist. Wegen ihrer ausserordentlichen Kleinheit aber können die Atome auch nicht durch das allerschärfste Gesicht wahrgenommen werden.

Die Nothwendigkeit der Atome liegt darin, dafs es eine erste Materie geben mufs, die unerzeugt und unverderblich ist, und in die alles zuletzt sich auflösen läfst. Denn da die Natur Nichts aus Nichts macht, oder in das Nichts zurückführt; so mufs bei der Auflösung des Zusammengesetzten etwas Unauflösliches, das nicht mehr weiter in ein Andres zersetzt werden kann, übrig bleiben. Der Satz des Epikur und Lukrez aber: aus Nichts wird Nichts, darf nur von den Kräften der Natur verstanden werden, und die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Materie nur so, dafs, so lange die Welt erschaffen ist und dauert, kein Theil von ihr untergeht oder zu Nichts wird. [6]

Den wesentlichen Beschaffenheiten oder dem Wesen nach sind die Atome nicht unterschieden, denn sie sind alle gleich fest, gleich körperlich und einfach. Die Atome haben aber noch besondere Eigenschaften, nämlich Gröfse, Gestalt und Gewicht oder Schwere, durch die sie sich von einander unterscheiden. Defswegen ist das Atom kein Punkt, der, weil er keine Gröfse hat, auch keine Gröfse geben kann, denn es ist ganz richtig, wenn man sagt, Untheilbares zu Untheilbarem hinzugethan, erzeugt keine Gröfse. Ob gleich aber das Atom Theile hat und defswegen grofs ist; so ist es darum doch nicht theilbar und der Zerstörung unterworfen, weil es aufserordentlich fest ist und nichts Leeres in sich hat, und seine Theile daher nur dem Gedanken nach unterschieden werden, in der That aber nicht sowohl viele Theile, als vielmehr Eine höchst einfache Wesenheit sind. Diese Theile sind aufserordentlich, unvergleichlich, absolut klein τὰ ἐλάχιστα, Minima. Der dem Sinne nach kleinste Theil ist noch aus vielen Myriaden von Atomen zusammengesetzt, und daher unendlich gröfser als

ein Atom. Das mag sonderbar klingen, aber was unserm Gesichtssinn sehr klein vorkommt, ist für die Natur selbst sehr grofs; ja wo unsre sorgfältigste und feinste Unterscheidungskraft aufhört, da beginnt erst die subtile und feine Unterscheidungskraft (gleichsam die Spitzfindigkeit) der Natur. In einem Hirsenkörnlein unterscheidet die Natur mehr Theile, als ein Mensch am Caucasus, ja am ganzen Erdball zu unterscheiden vermag. Ob gleich aber die Atome aufserordentlich klein sind; so sind sie doch unterschiedentlich gestaltet, denn sie haben ja eine Gröfse, und die Figur ist nichts als eine Gränze und Bestimmung der Gröfse terminus ac modus magnitudinis. Diese verschiedenen Gestalten der Atome sind zwar unbegreiflich, aber dennoch nicht unendlich. Die dritte Eigenschaft der Atome die Schwere oder das Gewicht ist nichts anders, als ihre natürliche Kraft und Fähigkeit, sich selbst zu bewegen oder ihr eingeborner, ursprünglicher, von ihnen unzertrennlicher Trieb und Hang zur Bewegung. Die Bewegung ist doppelter Art, die natürliche, wenn das Atom vermöge seines Gewichts abwärts sich bewegt, und die reflexive, wenn das Atom bei seinem Zusammenstofsen mit andern wieder zurückprallt. Die Ursache der reflexen Bewegung liegt sowohl in der Natur des Leeren, weil dieses dem zurückspringenden Atom keinen Widerstand leisten kann, als auch in der Natur der Atome selbst, weil sie wegen ihrer aufserordentlichen Festigkeit sich nicht durchdringen können, und daher bei einem Zusammentreffen wieder zurückprallen müssen. Alle Atome bewegen sich mit gleicher Geschwindigkeit. Diese apriorische Lehre Epikurs, dafs alle Atome, ungeachtet der Verschiedenheit an Gewicht und Masse doch gleichgeschwind sind, bestätigt die Erfahrung, die da

zeigt, daſs alle Körper, wenn sie gleich von noch so verschiedener Gröſse und Masse sind, doch gleichgeschwind von einer Höhe herabfallen. [7]

Die Atome und das Leere, denn dieses ist unzertrennlich von jenen, sind also die Principien der Dinge. Dieſs muſs man aber nicht so verstehen, wie man den Epikur miſsverstanden hat, nämlich als wenn die Welt oder die vergänglichen zusammengesetzten Dinge aus ihnen, wie aus zwei Theilen oder zwei sie zusammensetzenden und constituirenden Principien beständen. Denn nicht die Atome und das Leere, nur die Atome sind die Elemente der Körper, das Leere dient nur zum Orte und zur Trennung. Denn da das Leere kein Körper ist, wie wäre es denn möglich, daſs die Körper aus ihm bestünden? Ob es gleich zwischen den Körpern sich befindet, so macht es doch keinen Theil derselben aus, so wenig als die Luft, die sich in uns innerhalb der Nasen, des Mundes, der Lungen befindet, ein Theil von uns ist. [8]

Die Atome darf man aber nicht durchaus so annehmen, wie sie Epikur auffaſste, sondern nur mit Beschränkung und Ausscheidung mancher Bestimmungen. So muſs man die Bestimmung von ihnen wegnehmen, daſs sie ewig, nicht hervorgebracht und der Zahl nach unendlich sind. Man muſs sie zwar annehmen als die erste Materie, aber dabei hinzudenken, daſs sie Gott endlich schuf, sie zu dieser sichtbaren Welt machte, und dann nach ihren eignen, ihr aber eingegebnen Kräften und Gesetzen sich entwickeln lieſs. Man muſs daher auch die Bestimmung von den Atomen wegnehmen, daſs sie aus sich die Kraft und das Vermögen haben, sich zu bewegen, dem zufolge blos Beweglichkeit in ihnen annehmen, die wirkliche Kraft der Bewegung aber von Gott ableiten,

der sie bei ihrer Erschaffung in ihnen erzeugt und mitwirkt, weil Gott, wie er Alles erhält, so auch bei allen Dingen mitthätig ist. Der Irrthum Epikurs besteht aber hauptsächlich darin, daſs er erstlich behauptete, nicht Gott, sondern der Zufall sei die Ursache der Welt, und zweitens, die Welt sei weder Gottes noch des Menschen wegen gemacht. Denn Gott ist in der That die hervorbringende und alles lenkende Ursache der Welt. Wenn man aber gleich Gott die Oberherrschaft über die Natur einräumt, so werden doch deſswegen nicht die besondern Ursachen aufgehoben, die durch seinen Willen sind, und die er ihre eignen Rollen spielen läſst. Bei irgend einer Wirkung der Natur muſs man daher nicht sogleich Gott zu Hülfe rufen, als wenn er allein die Ursache und keine natürliche Ursache dazwischen wäre, sondern er ist nur die allgemeine Ursache. [9]

§. 66.

Kritik der gassendis'chen Atomenlehre.

Das höchst Unphilosophische, das sich selbst Widersprechende, das Willkührliche dieser Verbindung des Princips der Atome und ihrer Bestimmungen mit den Vorstellungen von Erschaffung, Mitwirkung, Einpflanzung der Bewegungskräfte und den übrigen theologischen Vorstellungen erhellt auf der Stelle. Denn von dem Atom ist die Bewegung oder das Princip und Vermögen derselben unzertrennlich. Das Atom nämlich ist ein Einfaches, Untheilbares, es ist für sich, getrennt von andern Atomen; das Leere des Epikurs ist nichts anders, als die sinnliche Vorstellung und der sinnliche Ausdruck dieser im Begriff des Atoms liegenden Trennung. Das Atom kann aber zugleich nur als viele Atome gedacht werden, es ist unmöglich, daſs nur Ein, nicht mehrere, nicht

unzählig viele Atome sind; es ist daher in Beziehung, aber in einer äufserlichen, ihm selbst gleichgültigen Beziehung, auf die andern Atome; der sinnliche Ausdruck, die sinnliche Erscheinung dieser mit dem Atom selbst identischen Bestimmung der Beziehung und Trennung ist die Bewegung, die Atome müssen sich stofsen, drängen, oder sonst wie bewegen. Was soll also ein Atom bedeuten, das gar nicht ohne das Princip der Bewegung gedacht werden kann, und dem doch die Bewegung erst eingegeben worden ist und werden soll? Und was soll man nun gar darunter denken, dafs Gott mit den Atomen mitwirkt? Die Atome sind absolute Atheisten*), oder doch wenigstens Freigeister, die sich so wenig um Gott bekümmern, als der Gott des Epikur um die Welt und die Atome; sie sind Autokraten, Monarchen, sie dulden keinen Mitregenten, sie sind eine Welt für sich.

Eben so unzertrennlich vom atomistischen Principe, wie die Bewegung und Freigeisterei, ist die Bestimmung, dafs die Welt, d. i. die Ordnung, der Inbegriff der concreten, der bestimmten, d. i. aus den Atomen bestehenden Körper, oder diese selbst zusammen ein Werk des Zufalls sind; denn die bestimmten Körper sind nur Zusammensetzungen von Atomen, die, obgleich das Atom sich seinem Begriffe nach auf andere bezieht, doch in der Zusammensetzung oder Verbindung in ein Aggregat aufser einander bleiben, gegen die Zusammensetzung und die Verbindung gleichgültig sind, die daher nur ein Zufälliges ist, kein Nothwendiges; im Princip des Atoms liegt kein Grund, keine Nothwendigkeit, dafs es sich mit andern verbindet oder auf diese und jene Weise zu einem bestimm-

*) Cicero de Nat. Deo. I. 44.

ten Aggregat zusammensetzt, es tritt nur in eine äufserliche, d. i. zufällige Verbindung, die Welt ist nur ein Aggregat, kein System, ohne Einheit und Nothwendigkeit, eine Sache, ein Werk des Zufalls. Äufserliche Nothwendigkeit läfst sich wohl mit dem atomistischen Princip verbinden, aber diese ist vom Zufall nicht unterschieden. Das Atom zum Princip der Dinge machen, heifst daher nichts andres, als den Zufall zum Princip der Welt machen. Was soll nun aber gar, um andre Widersprüche und Nachlässigkeiten zu übergehen, zwischen dem Atom, welches unauflöslich, das untheilbare Erste und Letzte der Welt, in einer sinnlichen Vorstellung, d. i. in Bezug auf die Zeit ausgedrückt, ewig und unsterblich ist, wie es Lukrez (de Rer. Nat. I. v. 237. 501. 520. 545. etc.) nennt, und zwischen der Schöpfung und dem Geschaffensein für ein Zusammenhang Statt finden?

Übrigens ist gerade in dieser seiner Inconsequenz Gass. ein höchst consequenter Atomist; in diesen seinen Widersprüchen befindet er sich gerade im Einklang mit dem atomistischen Princip; gerade darin, dafs sein Denken so incohärent ist, stellt er, wenn auch nicht in den bestimmten Gedanken, doch in seinem Denken den Geist des Atomismus perfect dar. Denn wie die Verbindung der Atome mit einander zu concreten Körpern äufserlich und zufällig ist, ist es die Verbindung seines atomistischen Princips mit seinen anderweitigen Gedanken oder richtigen Vorstellungen, es läfst sich eben so wenig ein innerer Zusammenhang zwischen diesen auch nur einiger Mafsen denken, als zwischen den aggregirten Atomen eine innere Einheit, sein Denken ist ein äufserliches zufälliges Aggregiren. Und wie die Atome nur da, wo kein Körper ist, in dem Leeren sich bewegen, an einander

kommen, sich verbinden; so verbinden sich in dem Kopfe des Gassendi nur da, wo kein Denken ist, in der Gedankenleerheit die Vorstellungen von den Atomen mit seinen anderweitigen Vorstellungen.

Gassendi stellt daher auch in dieser Verbindung des Atomismus mit den Vorstellungen christlicher Theologie schon den Widerspruch dar, dafs er anders denkt, als er gesinnt ist und fühlt, ein seinem Denkprincip entgegengesetztes religiöses Princip hat, mit dem, was die wesentliche Art, das wesentliche Object seines Geistes, das Objective also in ihm selbst ist, (wenn man anders bei einem so unentschiednen, incohärenten, eklektischen, in die Breite des gelehrten Wissens ausgedehnten Denker etwas Bestimmtes als das wesentliche Object seines Geistes aussprechen und einen entschiednen Widerspruch annehmen kann,) radicitus entgegengesetzte religiöse Vorstellungen verbindet, jenen Widerspruch also, der sich in neuerer und neuester Zeit auf die verschiedenste und crafseste Weise aussprach und endlich so weit ging, dafs man, indem Gott und göttliche Dinge nicht zu einem Erkenntnifs-Object der Vernunft, sondern nur zu einem Object des Glaubens, Ahndens, Fühlens, des Gemüthes gemacht wurden, der Vernunft nichts liefs, als endliche eitle Begriffe, als die leere Schaale, die abgezogene Haut von den Dingen, allen Inhalt aber in den Prefssack des Herzens hinabstopfte, Gott aus dem Tempel der Vernunft in den Schlupfwinkel, das Alteweiberspital, das Asylum ignorantiae des Herzens jagte, aus der offnen, bestimmten, klaren und freien Welt des Denkens alles Göttliche wie eine die frische Luft nicht vertragende Treibhauspflanze in die wohlbehagliche Stubenwärme erkünstelter, sophistischer Gefühle versetzte, wo man bei Tage, so zu sagen, in dem öffentlichen Geschäfts-

kreis und dem allgemeinen Leben des Verstandes, wo man im Kopfe ein Atheist, im Herzen aber, bei der Nacht, privatim im Rücken der Vernunft der abergläubigste Christ, der religiöseste Mensch von der Welt war, aber eben deſswegen auch nur einen Hauspenaten als Gott verehrte.

§. 67.

Gassendis Vorstellungen vom Geiste.

In Folge dieses Widerspruchs, in dem Gassendi mit sich selbst steht, und der Willkührlichkeit und Zufälligkeit seines Denkens giebt er nun weiter auch noch andere, mit dem atomistischen Princip zusammenhängende Bestimmungen auf, bestimmt Gott auf eine diesem Princip ganz entgegengesetzte Weise, wobei er sich aber nicht zur Philosophie über den Kreis populärer, keine Erkenntniſs gewährender Vorstellungen erhebt, die daher ohne alles Interesse für die Geschichte der Philosophie sind, und behauptet dann auch die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit des Geistes. Hätte Gassendi, statt den Cartesius widerlegen zu wollen, ihn zu erkennen und wahrhaft aufzufassen gesucht; so würde er auch in Betreff des Geistes nicht im Kreise unbestimmter Vorstellungen stehen geblieben sein, wiewohl er über ihn einige, tiefere philosophische Gedanken berührende Vorstellungen äuſsert, die folgende sind.

Bei der Frage, ob der Geist unsterblich ist, kommt es vor allem auf die Lösung der Frage an, ob der Verstand oder die Vernunft, denn diese ist der hauptsächlichste, vorzüglichste Theil des Geistes, die Wurzel daher auch des Willens, etwas Immaterielles ist. Der Verstand ist nun aber erstlich etwas von der Phantasie oder sinnlichen Vorstellungskraft unterschiednes; denn er ist die Fähigkeit in uns, durch die wir vermittelst Schlüsse

uns zur Einsicht dessen erheben, was nicht sinnlich vorgestellt werden, wovon man sich kein sinnliches Bild machen kann. Der Verstand hat nicht, wie die Vorstellung, materielle Bilder, unter denen er die Dinge vorstellt; was aber ohne materielle Form einsieht, ist immateriell. Zweitens, dem Geiste kommen allein reflexive Handlungen zu, er nur sieht sich selbst und seine Handlungen ein, und besonders weiſs er, daſs er erkennt. Aber diese Funktion ist über dem Vermögen einer körperlichen Natur; denn alles Körperliche ist so an einen bestimmten Ort gebunden, daſs es sich nicht auf sich selbst, sondern nur auf ein Andres, von ihm Verschiednes hinrichten kann. Daher der Satz: Nichts wirkt auf sich selbst zurück. Es kann wohl so scheinen, als ob die Handlung von etwas Körperlichem auf es selbst zurückgienge, aber es ist dann in der That nur ein Theil, der auf einen andern Theil wirkt. Drittens, wir bilden uns nicht blos allgemeine Begriffe, sondern wir denken auch selbst das Wesen und Princip der Allgemeinheit. Da aber das Allgemeine von der Art ist, daſs es von allen materiellen Bedingungen und Unterschieden der Einzelheit abgetrennt ist; so muſs wahrlich der Geist, der diese Trennung von der Materie macht, frei von der Materie sein. Die Thiere erkennen und denken nicht die Allgemeinheit oder das allgemeine Wesen, z. B. vom Menschen die Humanität, die Menschheit in der Abtrennung von allen materiellen Bedingungen und Unterschieden, sie stellen nicht das Abstrakte selbst vor, sondern immer nur das Concrete, nicht die Farbe, sondern das Farbige, nicht den Geschmack, sondern nur dieses bestimmte, so und so schmeckende Ding. Was endlich das Object des Geistes betrifft, so ist dieses nicht ein bestimmtes, er

umfaſst alles, sein Object ist unbegränzt, denn alles Wahre, alles Wesen, als Wesen ist sein Object; sein Erkenntniſsvermögen erstreckt sich daher auf alle Gattungen der Dinge, sowohl körperliche als unkörperliche, wenn gleich manche Hindernisse ihn von der Erkenntniſs vieler Sachen abhalten, und er ist daher unkörperlich; denn er könnte nicht einmal ahnden etwas Unkörperliches, wenn er selbst materiell wäre. Da nun aber der Geist oder die vernünftige Seele unkörperlich ist; so folgt nothwendig, daſs sie unsterblich ist; denn was unkörperlich ist, folglich keine Masse und Theile hat, in die es getrennt und aufgelöst werden könnte, muſs nothwendig immer so bleiben, wie es ist; denn weder in ihm selbst, noch in einem andern kann der Grund seiner Auflösung liegen, es muſs daher in alle Ewigkeit fortdauern. [10]

§. 68.

Kritischer Rückblick auf Gassendi.

Es erhellt aber auch hier wieder auf der Stelle, wie wenig der Gassendi, der die Atome als Principien der Welt annimmt, mit dem Gassendi, der aus der Unkörperlichkeit der Seele auf ihre Unsterblichkeit schlieſst, im Zusammenhange steht. Ganz unlogisch ist es, wenn er an einer Stelle behauptet, die Annahme selbst von unvergänglichen Körpern hebe nicht die Richtigkeit seines Arguments auf; denn wenn sogar der Körper unvergänglich sein könne, müsse es der Geist um so viel mehr sein; licet aliqua corpora incorrupta sint, non minus, imo magis res incorporeae sint incorruptae. Denn wie stimmt das mit den Atomen überein, die untheilbar sind? mit den Gassendi'schen Atomen stimmt es freilich überein; aber diese stimmen mit sich selbst nicht über-

ein, widersprechen sich selbst; denn sie sind nicht die absolut festen, tapfern, jede Theilung von sich abweisenden, gegen jeden An- und Eingriff gewappneten Kampfhelden des Epikur, sondern allerunterthänigste Diener der Willkühr, ganz feige, gutmüthige Tölpel, die, ohne Widerstand zu leisten, ohne Einspruch und Gegenwehr sich die Seele aus dem Leibe ziehen lassen; denn ob sie gleich schon anfangs aufs geduldigste sich ausplündern liefsen, und so hinreichende Proben ihrer Unterthänigkeit und Gutwilligkeit gegeben haben, so sollen doch die blutarmen Teufel zuletzt noch sogar die Unauflöslichkeit durch die Länge der Zeit verlieren. (Physic. Sect. III. Lib. XIV. Fol. 628 T. II.) Was ist aber das für ein Atom, d. i. für ein Unauflösliches, das auflöslich ist? freilich ist auch diese Bestimmung der Unauflöslichkeit ihnen eigentlich schon dadurch genommen, dafs sie als hervorgebrachte vorgestellt werden; denn das Unauflösliche ist eben ein Erstes, über das ich nicht hinausgehen kann, was kein Princip hat, es mag dieses bestimmt werden, wie es wolle.

Das Interessante an und in den philosophischen Werken Gassendi's ist, wo sie nicht physikalische und astronomische, sondern philosophische Gegenstände betreffen, nur das geschichtliche Element. Seine ausgebreitete, umfassende und gründliche Gelehrsamkeit, aber nicht die Philosophie ist es, was ihn auszeichnet; nicht unmittelbar um diese, sondern um ihre Geschichte hat er sich verdient gemacht. Selbst in dem einzig philosophischen Momente in ihm, in der Lehre der Atome, die er ja ohnedem aus Epikur schöpfte, ist er, wie sich zeigte, unphilosophisch, denn es ist keine Nothwendigkeit darin. Aber wodurch unterscheidet sich Philosophie von einem Aggregat von Meinungen,

philosophisches Denken überhaupt von allem andern Denken, als dafs dieses ein zufälliges, atomistisches Denken ist, in jenem aber alle Gedanken Ein Gedanke sind, alle eine innere Nothwendigkeit verbindet?

IV.

Jacob Böhm.

§. 69.

Jacob Böhm's Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte des denkenden Geistes führt uns jetzt von den Grofsen der Welt, von dem vornehmen, von Aufsen glänzenden und imponirenden, von Innen aber ziemlich leeren und unbefriedigenden Palais der hochberühmten Ahnherrn des Empirismus in die von Aufsen so schlechte und verächtliche, im Innern aber Schätze bergende Hütte des Görlitzer Schusters, Jacob Böhm's, der von der sonst allgemein geltenden Regel: Ne sutor ultra crepidam, eine glänzende Ausnahme macht, und faktisch beweifst, dafs der Geist der Geschichte, der allgemeine Geist, allein der Geist des Menschen ist, und ohne Ansehung der Person, des Ranges, der Geburt, der äufserlichen Mittel und Bildung die Individuen aus dem Staube und Dunkel der Verborgenheit hervorzieht und zu seinen Organen, zu Verkündern seines Wesens macht, dafs die geschichtlichen Ideen, wie unterirdische Quellwasser auch aus Stellen hervorbrechen, wo man es am allerwenigsten erwarten sollte, aus Individuen, die nicht durch die sonst unerläfsliche, durch Bildung und Sprachkenntnifs bedingte Lectüre in- und ausländischer Journale, sondern nur durch Hörensagen oder höchstens die Dorfzeitung Notiz von dem bekommen, was in der Geister-

welt vorgeht, die daher auch dem, der solche Individuen nicht im Zusammenhange mit der Geschichte betrachtet, als Mirakel erscheinen, und denen selbst ihre eignen Ideen, weil sie nicht wissen, wie sie dazu kommen, weil sie sich selbst ein Räthsel sind und über sich erstaunen, als Offenbarungen, Eingebungen oder Erleuchtungen, was sie allerdings auch in einem gewissen Sinne sind, vorkommen *).

J. B. ist ein Mystiker, wenn man anders dieses so unbestimmte und in neuerer Zeit so herabgewürdigte Wort zur Bezeichnung eines so merkwürdigen Wesens, wie er ist, anwenden kann und darf, aber ein Mystiker, der speculirt, der innerhalb der Mystik nach Freiheit von Mysticismus, nach klarer, reiner Erkenntnifs ringt. Die Grundlagen und Anhaltspunkte seiner Gedanken sind die das reine Himmelslicht des Denkens an dem dunkeln Wolkengrunde des Gemüths in die Regenbogenfarben der Phantasie zerstreuenden theologischen Vorstellungen der frühern Zeit, daher er bei Vielen, die sich nur an das trübe Element seiner Grundlage halten, nur als Mystiker, oder gar religiöser Schwärmer und Träumer er-

*) „Ich verstund zuvor, sagt J. B. von sich selbst, wie er vom Ursprung seiner schriftstellerischen Thätigkeit spricht, wenig die hohen Glaubens-Artikel, als der Laien Arth ist, viel weniger die Natur, bis mir das Licht in der ewigen Natur anhub zu scheinen, davon ich so sehr lüsternd ward, dafs ich anfieng und wollte mir mein Erkenntnifs zu einem Memorial aufschreiben. Denn der Geist gieng hindurch als ein Blitz, und sahe in Grund der Ewigkeit; oder wie ein Platzregen füriiber gehet, was er trifft, das trifft er; also gings auch in mir: Ich fieng an zu schreiben als ein Knab in der Schule nnd schrieb also in meiner Erkenntnifs und eifrigem Trieb immerhin fort.“ „O höre Pasquill! so redet J. B. seinen Gegner B. Tilken an, hastu Kunst von dieser Welt, so nab ich Kunst von der Göttlichen Welt: Du hast deine gelernet und meine ist mir aus Gnaden in der Liebe Gottes geschenket worden.” Erste Apologie wider B. Tilken. Vorrede Nro. 27. 28. 93.

scheint, und sogar in die Hände von Leuten fällt, die mit nichts weniger, als mit dem Denken etwas zu schaffen haben wollen, und von ihnen gehegt und gefeiert wird, als wäre er einer ihres Gleichen, weil sie unvermögend, die Form vom Inhalt, das Aeufsere vom Innern, das Particuläre eines Schriftstellers von seinem Wesen zu unterscheiden, nicht erkennen, dafs er's hinter den Ohren hat, so fromm er auch thut, nicht erkennen, wie sehr das alte Sprüchwort: Stille Wasser gründen tief (in einem höhern und edleren Sinne verstanden) bei ihm seine Anwendung findet. Denn der wesentliche Gehalt seines Geistes, auf den er immer und immer wieder zurückkehrt, den er auf alle ihm nur zu Gebote stehende Weise zu erweisen und zu erörtern sich bestrebt, und aus dem grofsen Schutthaufen seiner anderweitigen trüben Vorstellungen oft in der reinsten und erhabensten Sprache, fast mit wissenschaftlicher Bestimmtheit in der Form metaphysischer Sätze an das Licht des Bewufstseins hervorgräbt, ist philosophischer Natur. Seinem wesentlichen Gedankeninhalte nach steht er in innerm Zusammenhange nicht nur mit Spinoza und Cartesius, sondern überhaupt mit der Philosophie der neuern Zeit. Denn dieser sein wesentlicher Gedankengehalt ist seine Anschauung vom Geiste, ist die Art, wie er Gott als lebendigen, wirklichen, d. i. bewufsten Geist erfafst, ist sein Bestreben, eine Genesis, so zu sagen, eine Construction des Bewufstseins und der Erkenntnifs des Geistes, und zwar des Geistes in seiner unendlichen Bedeutung, in der Bedeutung Gottes zu geben.

Auch schon von den frühern Denkern des christlichen Zeitalters wurde zwar Gott als Geist gedacht, aber einerseits nur in den leeren, formellen und negativen, den Gegenstand selbst nicht

bestimmenden und berührenden Bestimmungen der Unkörperlichkeit, Immaterialität, Einfachheit und dergl., andererseits in den an sich wohl bestimmenden Bestimmungen des Willens, des sich selbst Wissens und Denkens; aber diese waren selbst wieder vermischt mit andern fremden Bestimmungen, nur Abstraktionen von dem menschlichen Wesen, und nur wie Prädicate oder Eigenschaften auf den als Substrat zu Grunde liegenden Begriff des Wesens der Terminus a quo und ad quem der frühern Denker war, gleichsam aufgetragen, daher nur Behauptungen, Versicherungen, keine lebendigen Bestimmungen und Erkenntnisse, so daſs Gott zwar in geistigen Prädicaten oder als geistiges Wesen, aber nicht als Geist, der Geist also überhaupt nicht in, sein Leben entfaltenden, ihm immanenten oder gegenständlichen Bestimmungen erfaſst war.

Die Dreieinigkeitslehre, wie sie von manchen Denkern ausgesprochen und bestimmt wurde, war zwar auch eine Construction Gottes, als Geist, als Bewuſstsein, oder eine Construction des Bewuſstseins aus Gott, und hatte, wenn man von den trüben Ausdrucksweisen, von der Form, in der sie gegeben wurde, abstrahirt, keinen andern Sinn, keinen andern Gedankengehalt, als den: Gott ist Bewuſstsein *), als Bewuſstsein Geist und das Prin-

*) Darauf deutet auch Leibnitz schon, wenn er sagt: Pour rendre ces notions (nämlich von den divines personnes als trois differents concrets respectifes dans un seul concret absolu) plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les creatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immediat, et agit sur soi même, en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un imageou ombre de deux substances respectifs dans une même substance absolue, savoir de celle, qui entend, et de celle, qui est entendue, l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils different par des relations mutuel-

cip aller Dinge. Aber in der Dreieinigkeitslehre, wie sie in dem Geiste der ältern formellen Metaphysik, die nur sondert und zertrennt, und das Zertrennte verselbstständigt, bestimmt und entwickelt wurde, waren die Momente des Bewufstseins in drei Momente zertrennt, und als Personen, als Hypostasen oder Substantive verselbstständigt, und liefs man wieder die Unterschiede, die doch als Hypostasen fixirt waren, zergehen, und sich auflösen in die Einheit des Wesens, fafste sie zusammen in den Begriff eines geistigen Wesens in den angegebnen formellen Bestimmungen oder Prädikaten. Die absoluten Bestimmungen blieben eben defswegen die unbestimmten, formellen Bestimmungen des Guten, Positiven (oder Affirmativen, oder Vollkommnen). Gott oder das geistige Wesen, in das die drei Unterschiede, die nur als Unterschiede der Personen, nicht des Wesens galten, als ihre Einheit sich auflösen, wurde lediglich und allein gefafst als ein schlechthin Affirmatives oder Positives, als das absolut gute und vollkommne Wesen, so dafs, da die Bestimmung der Positivität als die einzig wirkliche, absolute, als die Bestimmung Gottes galt, die Bestimmung der Differenz von der Positivität und Vollkommenheit, der Unterschied von Gott, der überhaupt als Natur und in Bezug auf das Moralische als das Prinzip des Bösen gefafst werden kann, nur die Bedeutung eines Negativen, Nichtseienden hatte. Das Positive in der Natur und Creatur war daher wohl, als ein Positives oder Gutes, ein Göttliches, aus Gott, hatte seinen Ursprung in ihm, aber das Negative in ihr

les, mais ils ne sont qu'une seule et même, une substance individuelle absolue. (Remarque de Mr. Leibn. sur le livre d'un Anti-Trinitaire in Leibn. Miscellanea. IV.) Darauf deuten auch Lessing's bekannte Äufserungen über diesen Gegenstand. Freilich mufs man das Bewufstsein nicht in seiner gewöhnlichen, gemeinen Bedeutung nehmen.

d. h. eben das, wodurch sie ein von dem Positiven, dem Vollkommnen, von Gott Unterschiedenes ist, war als ein rein Negatives, Ungöttliches gefaſst, hatte keinen positiven Ursprung, keine reelle Ursache, und war daher auch seinem Ursprung nach in Bezug auf die Erkenntniſs, da die Bestimmung des Guten als die absolute, einzig reale Bestimmung vorausgesetzt war, als ein Unerkennbares, Unbegreifliches bestimmt. Es fiel somit der Gegensatz Gottes oder der Unterschied von ihm, der überhaupt, wie bereits gesagt, Natur genannt werden kann, ausser Gott, und Gott daher nicht in die Bestimmung lebendiger, wirklicher Geistigkeit, sondern nur in die Kategorie eines unbestimmten, geistigen Wesens, dessen absolute Bestimmung das Gutsein, die Vollkommenheit war. Denn lebendiger Geist ist er nur, wenn und wiefern er, wie J. B. ihn erfaſst, den Unterschied von sich in sich selbst begreift, und an diesem Andern, an diesem Unterschiede in sich sich selbst Gegenstand, offenbar, Bewuſstsein ist. Der Unterschied von Gott in Gott selbst ist allein die Quelle seiner und aller Actuosität und Spontaneität, die Spring- und Sprudelquelle selbstthätigen, das Bewuſstsein aus sich selbst wirkenden und heraufschöpfenden Lebens. Geist, Selbstbewuſstsein sind nur subjective Bestimmungen, Prädicate, die das Subject von Gott aussagt, und ihm beilegt, wenn der Unterschied von Gott ausser Gott gesetzt wird; immanente Selbstbestimmungen sind sie nur, wenn Gott, so zu sagen, sich selbst zum Geiste construirt, aus ihm selbst die zeitlose Genesis seiner zum Geiste vor sich geht. Aber nur wenn das Negative Gottes in Gott selbst enthalten ist, welches aber eben deſswegen, weil es in ihm enthalten ist, wie die Darstellung J. B.'s weiter zeigen wird, kein Negatives gegen ihn ist, ist das Bewuſstsein, der Geist kein

todtes Prädicat, sondern die lebendige Selbstbestimmung Gottes selbst. Denn ohne Unterschied, ohne Gegensatz, ohne Entzweiung ist nach J. B. keine Erkenntnifs, kein Bewufstsein möglich, nur am Andern, an seinem, mit seinem Wesen identischen Gegensatze wird etwas sich klar und bewufst. Wird aber nun eben die Natur nicht in Gott selbst, in Einheit mit ihm gesetzt, in welcher er aber zugleich in sich und für sich selbst ist, indem er sie in sich hat, wird sie ausser ihn hinausgesetzt; so wird Gott nur zu einer Person, einem persönlichen Wesen, das wohl vorgestellt wird vom Subjecte als Geist und Bewufstsein, aber es nicht wirklich, es nicht aus sich selbst ist, weil, indem der Gegensatz, die Natur, die Bedingung des Bewufstseins ausser Gott gesetzt ist, auch sein Unterschied von ihr ausser ihn in das Gott unterscheidende Subject fällt, nicht die Selbstunterscheidung und selbstthätige Selbstbestimmung Gottes ist.

Es ist noch besonders zu bemerken, dafs J. B. diese seine eben angedeuteten wesentlichen Gedanken nicht oft genug wiederholen kann, und dafs er da, wo er gewöhnlich seine wesentlichsten Gedanken ausspricht, nämlich am Eingang seiner Schriften, oft eine bewundernswürdige Klarheit mit der gröfsten Tiefe verbindet, dafs man ihm aber ins bunte Gewimmel des Einzelnen und Besondern nicht folgen kann, dafs es hier zugeht und aussieht, wie in der tollsten Mährchenwelt, dafs hier Einem Alles vor den Augen flimmert, kurz, dafs hier alle Gewifsheit und Cohärenz, alle bestimmte Begriffe einem ausgehen. Ein Uebelstand, dessen Grund leicht aufzufinden ist. Es liegt theils in einem Mangel selbst seiner ganzen Denkweise, theils darin hauptsächlich, dafs ihm alle Methode und Logik, alle Werkzeuge, sich der Gegenstände zu bemächtigen, und sie gehörig zu bestimmen, ab-

gehen, dafs er statt bestimmten Erkenntnisse gewährenden, Denkbestimmungen, Formen des Gemüthslebens und der Sinnlichkeit, sinnliche Beschaffenheiten zur Bezeichnnng der Gegenstände anwendet, Vorstellungen daher giebt, die eben so dunkel sind, wie die Gefühle und sinnlichen Empfindungen, und in dem Drang seines Geistes, seine Gedanken zu Tage zu fördern, oft zu den allerwillkührlichsten und curiosesten Zeichen und Hülfsmitteln seine Zuflucht nimmt.

Abgesehen von der Tiefe des Inhalts, so kommt es hauptsächlich auch von der seltsamen, eigenthümlichen Form nicht etwa blos seiner Sprache, sondern besonders auch seines Denkens, die dem ganzen J. B. einen so mysteriösen Anstrich giebt, dafs er auf viele Gemüther einen solchen zauberhaften Eindruck macht, und sie so an sich fesselt. Es ist die eigenthümliche Trübung des Lichtes, die ihm diesen Reiz giebt. Und in dem Lichte, das in einen Dom durch buntbemahlte Fenster, oder durch geöhltes Papier und trübe, farbige Glasscheiben in die Stube eines Schusters fällt, ist es manchen Menschen wohler zu Muthe, als in dem Lichte, das durch reine, ungefärbte Fenster fällt oder unmittelbar aus der Hand der Natur uns zukommt. Es ist auch nur dieses trübe Licht, das den Zusammenhang des wesentlichen Gehalts und Denkstoffs J. B's. mit der Philosophie der neuern Zeit verhüllt, und für viele ganz unerkenntlich macht. Der Grund des magischen Reizes, den J. B. auf manche Gemüther äufsert, läfst sich auch so erklären. Da ihm die klare einfache Form des Gedankens, die ausbreitende, explanatorische Methode der Philosophie abgeht; so ist Alles bei ihm implicite, chaotisch in und bei einander zusammengedrängt, der Baum der Erkenntnifs und des Denkens, aus Mangel des Sonnenlichtes des ungetrüb-

ten Gedankens, schiefst nicht schlank und gerade in die Höhe empor, sondern er ist überall verwachsen, verknorzt, es ist Alles dick bei einander, formloser Stoff; und die Materie gleichsam in einen engen Raum zusammengedrückt, so dafs das ganze jakob-böhmische Gebäude den Umfang und das Ansehen einer Schusterwohnung bekommt. Und wie überhaupt im Ganzen der Mensch nur glücklich ist innerhalb der Beschränkung; so giebt es natürlich viele Menschen, die sich wohler, heimischer fühlen in einer beschränkten engen Schusterwohnung, als in den grofsen, weiten Tempeln und Hallen der reinen Philosophie; denn mit dem Raume erweitert sich auch die Aussicht; und verliert sich der Einzelne in dieser Erweiterung aus dem Gesichte, sieht sich als einen Punkt im Ganzen verschwinden; in einem engen Raume aber da findet sich der Mensch zu Hause, wird er auf sich beschränkt und gedrängt, verliert er sein beschränktes Dasein nicht aus dem Auge, und hat er Alles, was er ist und hat, in einem praktischen Enchiridium oder Compendium kurz und gut bei einander.

§. 69.

Jacob Böhm's Leben.

Jacob Böhm wurde 1575 zu Alt Seidenburg, einem ehemaligen Marktflecken, unweit Görlitz in der Oberlausitz geboren. Seine Eltern waren arme und geringe Bauersleute. In seinen jüngern Jahren hatte er, so erzählt man es wenigstens, ein paar mysteriöse Erscheinungen. So soll er einst, um nur eine anzuführen, als er sich von den übrigen Dorfjungen, mit denen er gewöhnlich das Vieh auf dem Felde hütete, entfernte, und allein einen nahegelegenen Berg bestiegen hatte, auf dessen Gipfel einen Eingang in ihn gefunden, und beim Hineintreten ein grofses Gefäfs voll Geld erblickt

haben, über dessen Anblick ihn aber ein solches Grausen angekommen, daſs er eiligst davon gesprungen sei. Nachmals soll er jedoch nie mehr diesen Eingang offen gefunden haben. Nachdem er in der Dorfschule lesen und nothdürftig schreiben gelernt hatte, wurde er nach Görlitz zu einem Schuhmacher in die Lehre geschickt, und nachdem er sein Handwerk ausgelernt, und von seinen Wanderungen zurückgekehrt war, wurde er 1594 Meister und Ehemann zugleich.

J. B. ging fleiſsig zur Kirche und las eifrig in der Bibel. Daſs er aber nicht nur andere Schriften religiösen Inhalts gelesen hat, sondern auch Schriften chemischen, oder alchymischen, und naturphilosophischen Inhalts, wie die des Paracelsus*), geht unverkennbar aus seinen Schriften hervor. Auch hat er offenbar, wenigstens nachdem ihn seine Aurora bekannt gemacht hatte, aus dem Umgang mit Gelehrten Manches gelernt. Die seine Seele beunruhigenden, religiösen Streitigkeiten seiner Zeit, ein äuſserlicher Vorfall, der plötzlich von seiner lebhaften Phantasie zu einer Geisteserregung gesteigerte Anblick eines glänzenden, zinnernen Gefäſses und eine spätere, durch keine äuſsere Veranlassung bedingte Gemüthserregung, vor allem aber sein eigener Geist, sein innerer Beruf, seine geschichtliche Bestimmung erweckten in ihm den unwiderstehlichen Drang, selbst zu denken, in sein Innres sich zurückzuziehen, und in die Tiefe des Geistes zu steigen. Die erste Frucht seines Geistes, oder, in seiner Sprache zu reden, seiner Erleuchtungen war die Aurora, im Jahre 1612 verfaſst, die übrigens fälschlich für die beste Schrift von Manchen gehalten wird, da sie vielmehr die dunkelste und confuseste seiner Schriften ist, von

*) Vergl. hierüber Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie Th. II. B. XVII. c. XIX §. 17 u. 59.

seinen spätern Schriften an Klarheit, Sicherheit, Bestimmtheit und Bewufstheit, soweit diese Eigenschaften überhaupt in J. B. zu finden sind, bei weitem übertroffen wird. *) J. B. hatte die Aurora nur zu einem Memorial seiner eignen Gedanken, nur für sich selbst geschrieben. Durch einen adelichen Herrn aber, der J. B. besuchte, das Manuscript sah und sich ausbat, und dann in aller Eile, weil es ihn sehr interessirte, copiren liefs, wurde es bekannt, und unter andern auch dem Oberpfarrer in Görlitz, Gregorius Richter, der es öffentlich von der Kanzel herab verdammte, und selbst die Person des Autors schmähte. J. B., der sich ganz gelassen und sanft dabei benahm, wurde das Bücherschreiben untersagt, und er selbst aus der Stadt auf einige Zeit verwiesen, übrigens bald hernach wieder feierlich zurückgeführt. Sieben oder sechs **) Jahre lang erfüllte nun J. B. den Befehl des Magistrats, nichts zu schreiben, aber endlich respectirte er doch, überdiefs noch durch seine Freunde dazu ermuntert und aufgefordert, das Gebot des Geistes mehr, als das Verbot des Magistrats, und wurde ein bis an sein Lebensende hin thätiger Schriftsteller.

Die Individualität J. B's. schildert einer seiner Verehrer, ein Cultor Theosophiae also: „seine äufsere Leibesgestalt war verfallen, und von schlechtem Ansehen, kleiner Statur, niedriger Stirne, erhabner Schläfe, etwas gekrümmter Nase, grau und fast himmelbläulich glänzender Augen, sonst wie die Fenster am Tempel Salomonis, kurz dünnen

*) J. B. sagt diefs selbst von seiner Aurora: „Gott hat so viel Gnade gegeben, dafs wir in andern Büchern, so gemachet worden, viel klärer haben geschrieben als im ersten." „Es stehet an etlichen Orten noch fast im magischen Verstande." Erste Apologie wider B. Tilken Vorrede. Nro. 44. 59.

**) Vergl. J. Bs. Apologie wider Gr. Richter. Dritte Theil des Pasquills.

Baues, klein lautender Stimme, doch holdseliger Rede, züchtig in Gebehrden, bescheidentlich in Worten, demüthig im Wandel, geduldig im Leiden, sanftmüthig von Herzen."

In die Stammbücher guter Freunde schrieb er gemeiniglich die Reime:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.

Im Jahre 1624 fiel er auf seiner Heimreise von Schlesien in ein hitziges Fieber, und wurde krank in sein Haus nach Görlitz zurückgebracht. Er starb noch in demselben Jahre im November. Einige Stunden vor seinem Tode fragte er seinen Sohn Tobias: ob er auch die schöne Musik höre? Als er es verneinte, hieſs er ihn die Thüre öffnen, um besser den Gesang hören zu können. Dann fragte er nach der Uhr. Auf die Antwort: es habe zwei geschlagen, erwiederte er: das ist noch nicht meine Zeit, nach drei Stunden ist meine Zeit. Kaum war es 6 Uhr, so verschied er, nachdem er noch mit den Worten: „Nun fahre ich hin ins Paradieſs" von den Seinigen Abschied genommen.

J. Bs. Leben beschrieb ein schlesischer Edelmann, Abraham von Frankenberg. Von seinen Schriften erschien in klein Oktav 1682 in Amsterdam eine Handausgabe; eine andere Ausgabe in Quart, unter dem Titel: Theosophia revelata etc. 1715. Eine Zusammenstellung seiner Schriften und Gedanken findet sich in folgendem Buche: Einleitung zur wahren und gründlichen Erkenntniſs des groſsen Geheimnisses der Gottseligkeit, Gott geoffenbart im Fleische, bestehend in einem Auszug aller theolog., theosoph., philosophischen Schriften und Zeugnissen des hocherleuchteten Mannes Gottes und Philosophi Teutonici J. B. etc.

Ausgegeben von einem Theosophiae Cultore Amsterdam bei Wetstein 1718.

Darstellung Jacobs Böhms.

§. 71.

Die reine Einheit.

Gott aufser Natur und Creatur in sich selber ist die ewige Einheit, als das unmäfsliche einige Gut, das nichts hinter noch vor sich hat, das ihm möge etwas geben oder eintragen, oder das ihn möge bewegen, ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschafften, welches ohne Ursprung der Zeit in sich selber nur Eines ist, als eine eitel Lauterkeit, ohne Berührung, welches nirgend keinen Ort noch Stelle hat, noch bedarff zu seiner Wohnung, sondern ist zugleich aufser der Welt und in der Welt, und ist tiefer, als sich ein Gedanke schwingen mag. (Theosophische Fragen. I. Frage.)

Aufser der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts, denn aufser der Natur ist das Nichts. (Signatura Rerum III. 2.)

Man kann nicht von Gott sagen, dafs er das oder das sei, böse oder gut, dafs er in sich selber Unterschiede habe: denn er ist in sich selber Natur-los, sowohl Affect- und Creaturlos. Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen, gegen der Natur und Creatur als ein ewig Nichts; es ist keine Quaal in ihme, noch etwas, das sich zu ihme oder von ihme könnte neigen: Er ist das Einige Wesen, und ist nichts vor ihme oder nach ihme, daran oder darinnen er ihme könnte einigen Willen schöpfen oder fassen; Er hat auch nichts, das ihn gebäre oder gebe; Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein Einiger Wille, in dehme die

Welt und die ganze Creatur lieget, in ihme ist alles gleichewig ohne Anfang, in gleichem Gewichte, ohne Maas und Ziel; Er ist weder Licht noch Finsternüſs, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine. (Gnaden Wahl I. 3.)

In der Ewigkeit als im Ungrunde auſser der Natur ist nichts, als eine Stille ohne Wesen (d. i. ein Schweigen, ein Friede, eine Einheit, „eine Freiheit von aller Quaal", d. i. aller Natur, ohne Wesen, d. i. ohne Gestalt und Begriff, ohne Selbstheit), es ist eine ewige Ruhe, ein Ungrund ohne Anfang und Ende." (Menschwerdung Christi II. c. I. 8.)

§. 72.

Die sich in sich unterscheidende Einheit.

Derselbe ungründliche, unfaſsliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist, der heiſset und ist der Einige Gott, welcher sich in sich selber faſset und findet, und Gott aus Gott gebieret. (Von der Gnaden Wahl cap. I. 4.)

Nämlich: der erste unanfängliche Einige Wille, welcher weder Böse noch Gut ist, gebieret in sich das einige ewige Gute als einen faſslichen Willen, welcher des gründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich ewig, und derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; denn der gefaſste Wille ist des Vaters Kraft und geistlicher Leib, als das Centrum der Gottheit, oder des Göttlichen Etwas, darinn der erste Wille ein Etwas ist, (Ebend. 22.) und das unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet

sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst. (Ebendas. 5.)

Der ungründliche Wille heifst Ewiger Vater, und der gefafste geborne Wille des Ungrundes heifset sein geborner oder eingeborner Sohn; denn er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fafset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefafsten Sohn oder Ens heifset Geist, denn er führet das gefafste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes, und das Ausgegangne ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet, und heifset Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit. (Ebendas. 6.)

Das ewige Nichts fafset sich in ein Auge oder ewig Sehen zu seiner Selbst-beschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit. (Ebendas. 8.) Alle Kräffte, Farben und Wunder und Wesen sind in dieser ewigen Selbstbeschaulichkeit oder Weisheit, aber in gleichem Gewicht und Maafs, ohne Eigenschaften, sie ist eine in sich selber gefundne Lust oder Begierde zu Etwas, eine Lust zur Offenbarung und Findung der Eigenschafften, welche göttliche Lust oder Weisheit jedoch in sich selber im ersten Grunde doch ohne Eigenschafften ist (9.); allhie sind alle Kräfft nur eine einige Krafft, und die ist die empfindliche, findliche Gottheit in sich selber, in einem einigen Willen und Wesen, in keiner Unterschiedlichkeit. (12.) Da kann man nicht sagen, ein zorniger Gott, auch nicht ein barmherziger Gott, denn hierinnen ist keine Ursache zum Zorn, auch keine Ursache was zu lieben, denn er ist die Einige Liebe selber, der sich in eitel Liebe und Dreifaltigkeit einführet und

gebieret. (21.) Er ist aufser der Natur die gröfste Sanfftmuth und Demuth, darinnen weder ein Wille zu guter noch böser Neiglichkeit gespüret wird, denn es ist weder Böses noch Gutes vor ihm, Er ist selber das Einige Ewige Gute, und ein Anfang alles guten Wesens und Willens; es ist auch nicht möglich, dafs sich etwas Böses in ihn, soviel er dasselbe einige Gut ist, könne eindringen, denn er ist allen Dingen, was nach ihme ist, ein Nichts. Er ist eine in sich selber würkliche, wesentliche, geistliche Kraft, die allerhöchste einfältigste Demuth und Wohlthun, nemlich ein Liebefühlen, Liebe- und Wohlschmecken. (20.) Er ist das Auge alles Sehens und der Grund aller Wesen, er wil und thut in sich selber immerdar nur Ein Ding, nämlich er gebieret sich in Vater, Sohn, heil. Geist, in die Weisheit seiner Offenbarung, sonst will der Einige, Ungründliche Gott in sich selber Nichts, er kann auch in sich selber nichts mehr wollen, als nur sich selber; denn was er je von Ewigkeit gewollt hat, das ist er selber, also ist Er alleine Eines, und nichts mehr: so kann auch ein einig Ding mit ihme nicht streitig werden, davon ein Rathschlag entstünde, die Streite zu unterscheiden. (Ebendas. c. II. 4.)

§. 73.

Erläuterung der vorhergehenden Paragraphen.

Der Ungrund also oder „das stille Nichts“, das aber nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die fafsliche und greifliche Natur ein Nichts ist, oder Gott als die von allem bestimmten Wesen und Begriff, allem Affect und Natur freie Einheit ist nach J. B. keine formelle Einheit, oder nicht etwa das formelle, bestimmungslose Wesen einer formellen Metaphysik, sondern Wollen, Leben, das aus sich die Selbstbeschaulichkeit herausgebiert.

Gott ist schon aufser Natur und Creatur in der Beschaulichkeit seiner selbst; denn der Ungrund fafst sich in Grund, das Nichts in Etwas, d. h. eben Gott ist schon in dieser Einheit sich selbst erfafsender und anschauender Gott. Denn das sich in Grund, in Etwas fafsen und wieder aus *) dem Grunde Ausgehen mufs man nicht als etwas Besonderes vom Act der Selbstbeschaulichkeit abtrennen, sondern vielmehr als Einen und denselben Act begreifen. Denn das erste Etwas, das erste Bestimmte, die erste Existenz, das erste von ihm Gesetzte und Begründete ist er selbst als von sich Gefafster und Angeschauter; denn in der Selbstbeschaulichkeit oder sich selbst beschauend ist er als von sich selbst Beschauter, das von sich selbst fixirte Object. Erst in dem gefafsten Willen findet sich der ungefafste und ungründliche Wille; d. h. vor der Selbstbeschaulichkeit gedacht ist der Ungrund gleich Nichts, nur der Wille, „das Sehnen" zur Offenbarung seiner selbst, d. i. seiner Selbstfafsung; er ist so nur „ein ungründliches Auge" ein ewiges, ein blofses Sehen und Schauen; erst in der Selbstbeschaulichkeit wird er sich selbst, und in dieser Concentrirung auf sich, in diesem Sichselbstwerden ein Ens, ein Etwas **), ein Ich,

*) J. B. scheint nach einigen Stellen erst mit der ewigen Natur eine Unterscheidung in Gott zu setzen. Allein sie sind wohl so zu verstehen, dafs erst mit dem Gegensatz der Natur die Unterschiede als Unterschiede offenbar, und dadurch erst wirkliche, bestimmte Unterschiede werden, nicht aber so, als wäre noch gar keine Unterscheidung, und damit Selbstbeschaulichkeit in Gott vor der Natur. „Gott ist wohl aufser der Natur, aber ohne Offenbarung einigerley Gestalt: durch die ewige Natur offenbart er sich in Dreiheit." Apol. II. w. B. Tilk. 146. Übrigens ist das Verhältnifs des Inhalts des vorhergehenden Paragraphen zur ewigen Natur sowohl als zum Inhalt des ersten Paragraphen eine der dunkelsten und schwierigsten Stellen in J. B.

**) Von einer eigentlichen Genesis, einem die Momente nach einander d. i. zeitlich aus einander legenden Werden ist natürlich hier und nirgends in J. B. die Rede. Er erklärt sich

Er selbst. Da aber das Anschauende und das Angeschaute in dieser Selbstbeschaulichkeit Eines und Dasselbe, und zwar das differenz- und wesenlose Eine ist; so ist diese Selbstbeschaulichkeit selbst nur noch ein reines Anschauen und Sehen, indem keine bestimmte Differenz, kein bestimmter Inhalt in ihr gesetzt ist, der Grund, das Etwas, in das der Ungrund, das Nichts sich einfaſst, eben so unbestimmt, so indifferenzirt ist, als der Ungrund, das Nichts, weil der Grund, obwohl die Faſsung, die Bestimmung und Beleibung des Ungrunds, doch keinen andern Inhalt, keine andere Bestimmung hat, als eben den wesenlosen Ungrund. Es bleibt daher in dieser Selbstbeschaulichkeit das Eine noch in seiner ungründlichen und unfaſslichen Einheit; es ist daher diese Selbstbeschaulichkeit noch keine Selbsterkenntniſs; denn die Selbsterkenntniſs setzt bestimmte Differenz, Inhaltsunterschied, Gegensatz voraus, die Erkenntniſs entsteht erst mit der Erkenntniſs des Guten und Bösen, sie wurzelt nur in entgegengesetzten Principien. Wohl kann Beschaulichkeit, aber nicht Erkenntniſs in dem sein, was nur Eines ist und ein Einiger Wille. Wohl findet sich der Vater im Sohne, der ungefaſste Wille im gefaſsten, und ist er als ausgehend aus dem Sohne, d. i. in der Faſsung Sich faſsend, auf sich ein- und zurückgehend in der Findlichkeit und Empfindlichkeit seiner selbst, aber diese Selbstfindlichkeit und Faſsung ist nur ein bloſses Selbstgefühl, und zwar ein ganz unbestimmtes, noch nicht differenzirtes, mit sich einiges Selbstgefühl. Es ist das Selbstgefühl der

selbst an mehreren Stellen ausdrücklich dagegen, daſs man diese geistige Gottesgeschichte nicht als eine förmliche oder ausdrückliche Geschichte sich vorstellen dürfe, und sagt, daſs er zur leichtern Faſsung, zum Behufe des Denkens nur die Sache so auseinander lege.

Einheit, der Liebe und Wonne, aber nicht das des Schmerzes, der Differenz, d. h. zu vergleichen dem Gefühl, das die Seele von sich selbst hat in ihrer Auflösung in ein mit ihr einiges (durch Liebe verbundenes) Andre, nicht jenem Selbstgefühle, das der Schmerz, oder die Unterscheidung von einem entgegengesetzten Andern erzeugt, ein Selbstgefühl, welches daher auch sogleich Selbsterkenntniſs und Erkenntniſs des Guten und Bösen wird. Es ist, in J. Bs. Sprache, ein eitel Liebe- und Wohlleben, in dem alle Sinne mit einander in innigster Concordanz stehen, wo sich das Gefühl, der Sinn noch nicht getrennt und unterschieden hat in ein Gefühl von Entgegengesetztem (Wohl und Wehethuendem), und in viele verschiedentlich bestimmte Sinne und Gefühle, sondern wo alles bestimmte, unterscheidende und unterschiedne Gefühl aufgelöst ist in das Wohlsein der Einheit, und das Eine Selbstgefühl der Liebe und Wonne.

Es handelt sich daher jetzt um die Genesis des bestimmten Unterschieds aus dem unbestimmten, der Selbsterkenntniſs aus der Selbstbeschaulichkeit, um die Genesis entgegengesetzter Principien und die Genesis dessen, was Jacob Böhm die „ewige Natur“ nennt.

§. 74.

Die allgemeine Nothwendigkeit des Gegensatzes.

Um die Morgenröthe scheidet sich der Tag von der Nacht, und wird ein jedes in seiner Art und Krafft erkannt, denn ohne Gegensatz wird nichts offenbar, kein Bild erscheint im klaren Spiegel, so nicht eine Seite verfinstert wird. Wer weiſs von Freuden zu sagen, der kein Leid empfunden, oder vom Frieden, der keinen Streit gesehen oder erfahren.

Also ist die Widerwertigkeit eine Of-

fenbarung der Gleichheit, die in der stillen Ewigkeit in sich selber unempfindlich schwebet, ohne Licht, ohne Finsternüſs, ohne Freud, ohne Leid.

Wo kommt aber die Widerwertigkeit in die gleiche und stille Ewigkeit, die nichts kennet, weiſs oder hat auſser sich?

Wo man was haben will, das nicht da ist, so thut solche Begierde Angst und Wehe. Also ein verborgen Leben gibt keine Freude: und so dann die einsame Ewigkeit nichts auſser sich hat, so suchet sie die Lust ihrer eigenen Offenbarung in sich, denn es liegt Krafft, Macht und Herrlichkeit, ja alles in ihrem Busem. Die dunkele Hölle und die lichtende Hölle hallet aus einem Herzen durchs Wort nach der Schrift: Ich mache das Licht und schaffe die Finsternüſs, ich gebe Frieden und schaffe das Übel. Ich bin der Herr, der solches alles thut, auff daſs man erfahre beide von der Sonnen-Aufgang und der Sonnenniedergang, daſs auſser mir nichts sey. Esai. 45. 67.

Und darumb theilet sich die all-einige Freiheit, und bleibet doch eine ungetheilte sanffte Einheit. Sie suchet Licht und Krafft, und machet sich selbst in der Begierde zur Angst und Finsternüſs. Also gebäret sie sich aus der Finsternüſs zum Licht, denn die Finsternüſs erwecket das Feuer, und das Feuer das Licht, und das Licht offenbaret die Wunder der Weisheit in Bildnüssen und Figuren, welche sie aus ihrer sanften Freiheit (aus dem Spiegel der Weisheit und Wunder) in die finstere Begierde geführet und in ihr verborgen gewesen. (Drei Principien. Andeutung d. Titul. Figur.)

Kein Ding ohne Widerwertigkeit mag ihm selber offenbar werden: dann so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehts im-

merdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein: So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiſs es nichts von seinem Urstande.

Ein einig Ding weiſs nichts mehr als Eines: und ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses, noch Gutes, denn es hat nichts in sich, das es empfindlich mache. Also auch können wir von dem Willen Gottes philosophiren, und sagen: Wann sich der verborgene Gott, welcher nur ein Einig Wesen und Wille ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich aus der Ewigen Wissenschaft (Weisheit) im Temperamento (in der Einheit) in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und hätte nicht dieselbe Schiedlich- in eine Infaſslichkeit zu einem natürlichen und creatürlichen Leben eingeführet, und daſs dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streite stünde, wie wollte ihme dann der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur Einer ist, offenbar sein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntniſs seiner selbst sein?

Gott, so viel er Gott heiſset, kann nichts wollen, als sich selber: dann er hat nichts vor oder nach ihm, das er wollen kann; so er aber etwas will, so ist dasselbe von ihm ausgeflossen, und ist ein Gegenwurff seiner selbst, darinnen der Ewige Wille in seinem Etwas will: So nun das Etwas nur Eines wäre, so hätte der Wille darinnen kein Vorbringen: Und darum hat sich der ungründliche Wille in Anfang geschieden, und in Wesen eingeführet, daſs er in Etwas möge wirken. Gleichwie sich das Gemüth des Menschen im Verstande mit den Sinnen in einen Gegenwurff seiner Ebenbildnüſs einführet, und mit demselben ausfleuset, und im Bilde einfasset, welches Bild die Gedanken des Gemüths sind, darinnen

der Wille des Gemüths wirket, und sich also mit der Lust in eine Schärfe, als in eine magnetische Annehmung einfasset, daraus Freud und Leid urständet: Also ist uns auch von dem ewigen Gemüthe der Empfindlichkeit zu erkennen, daſs sich der Ausgang des einigen Willens Gottes durchs Wort in Schiedlichkeit habe eingeführt, und die Schiedlichkeit hat sich in Annehmlichkeit als in eigne Lust und Begierde zu seiner selbst Offenbarung eingeführet, aus der Einheit in die Vielheit. (Von göttl. Beschaulichkeit. c. I. 8. 9. 10. 17. u. c. 3. 7.)

Wann das Gemüth, woran man ein Gleichnüſs des göttl. Lebens hat, nicht selber aus sich ausflœſse, so hætte es keine Sinne; so es aber keine Sinnen hätte, so hätte es auch keine Erkänntnüſs seiner selber, auch keines andern Dinges, und könnte keine Vorbringung oder Würkung haben, aber der sinnliche Auſsfluſs aus dem Gemüthe (der ein Gegenwurff des Gemüths ist, darinnen sich das Gemüth empfindet) machet das Gemüthe wollende oder begehrende, daſs das Gemüth die Sinnen in etwas einführet, als in ein Centrum einer Ichheit, darinnen das Gemüth mit den Sinnen würket und sich selber in dem Würken mit den Sinnen offenbahret und beschauet. So nun in diesen Centris der Sinnen im Gegenwurff des Gemüthes kein Contrarium wäre, so wären alle Centra der auſsgeflossenen Sinnen nur Eines, in allen Centris der Sinnen nur ein Einiger Wille, der thäte immerdar nur Ein Ding: Wie wollten denn die Wunder und Kräffte göttlicher Weisheit durch das Gemüthe (welches ein Bilde Göttlicher Offenbarung ist) erkannt und in Figuren gebracht werden? (V. göttl. Besch. c. I. 18. 19.)

Der Leser soll wissen, daſs in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teufflisch,

Irrdisch, oder was genannt werden mag. Das eine, als das Ja (das Positive, Affirmative, Bejahende) ist eitel Krafft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkänntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein, (das Negative, Verneinende). Das Nein ist ein Gegenwurff des Jah, oder der Wahrheit, auf daſs die Wahrheit offenbar, und etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe würkende, empfindlich, wollende und das zu lieben sey.

Und können doch nicht sagen, daſs das Jah vom Nein abgesondert, und zwei Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber würket und wil. Gleichwie der Tag in der Nacht, und die Nacht in dem Tage zwei Centra sind, und doch ungeschieden, als nur mit Willen und Begierde sind sie geschieden. Denn sie haben zweierlei Feuer in sich, als 1) den Tag, das Hitzige aufschlieſsende, und 2) die Nacht, das Kalte einschlieſsende, und ist doch zusammen nur Ein Feuer, und wäre keins ohne das andere offenbahr oder würkende: Dann die Kälte ist die Wurtzel der Hitze, und die Hitze ist die Ursache, daſs die Kälte empfindlich sey. Ausser diesen beyden, welche doch in stätem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts, und stünden stille ohne Bewegnuſs.

Also auch ingleichen von der ewigen Einheit Göttlicher Krafft zu verstehen ist: wann der ewige Wille nicht selber aus sich ausflöſse, und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre keine Gestältnüſs, noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären

alle Kräffte nur Eine Krafft; so möchte auch kein Verständnüſs sein: dann die Verständnüſs urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit; da eine Eigenschafft die andere siehet, probiret und wil.

Ingleichen stehet auch die Freude darinnen: Soll aber eine Annehmlichkeit (eine sich an- und zueignende Eigenwesentlichkeit) urständen, so muſs eine eigene Begierde zu seiner Selbstempfindlichkeit sein, als ein eigner Wille zur Annehmlichkeit, welcher nicht mit dem einigen Willen gleich ist und wil: dann der einige Wille wil nur das einige Gut, das er selber ist, er wil sich nur selber in der Gleichheit; aber der ausgeflossene Wille wil die Ungleichheit, auf daſs er von der Gleichheit unterschieden, und sein eigen Etwas sey, auf daſs Etwas sey, das das Ewige Sehen sehe und empfinde: und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein, dann er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selbst, er wil Etwas sein, und gleichet sich nicht mit der Einheit, dann die Einheit ist ein ausflieſsend Jah, welches ewig also im Hauchen seiner selbst stehet, und ist eine Unempfindlichkeit, dann sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurff ist des Jah, darinnen das Jah offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann.

Dann Eins hat nichts in sich, das es wollen kann, es duplire sich denn, daſs es Zwei sey; so kann sichs auch selber in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweiheit empfindet sich's. Also verstehet nun den Grund recht; der abgeschiedene Wille ist von der Gleichheit des ewigen Wollens ausgegangen, und hat auch nichts,

das er wollen kann, als nur sich selber. Weil er aber ein Etwas ist gegen der Einheit, welche ist als ein Nichts, und doch Alles ist, so führet er sich in Begierde seiner selbst ein, und begehret sich selber, und auch die Einheit, daraus er geflossen.

Die Einheit begehret er zur empfindlichen Liebelust, dafs die Einheit in ihm empfindlich sey, und sich selber begehret er zur Bewegnüfs, Erkänntnüfs und Verständnüfs, auf dafs eine Schiedlichkeit in der Einheit sey, dafs Kräffte urständen: Und wiewohl die Krafft keinen Grund noch Anfang hat, so werden aber in der Annehmlichkeit Unterschiede, aus welchen Unterschieden die Natur urständet.

Dieser ausgeflossene Wille führet sich in Begierde, und die Begierde ist magnetisch, als einziehende, und die Einheit ist ausfliefsend. Jetzo ists im Contrarium als Jah und Nein: denn das Ausfliefsen hat keinen Grund, aber das Einziehen machet Grund. Das Nichts will aus sich, dafs es offenbar sey, und das Etwas wil in sich, dafs es im Nichts empfindlich sey, auf dafs die Einheit in ihm empfindlich werde. So ist doch aus und ein eine Ungleichheit.

Und heifset das Nein darum ein Nein, dafs es eine eingekehrte Begierde ist, als Neinwärts einschiefsende: Und das Jah heifset darum Ja, dafs es ein ewiger Ausgang und der Grund aller Wesen ist, als lauter Wahrheit. Denn es hat kein Nein vor ihm, sondern das Nein urständet erst in dem ausgeflossenen Willen der Annehmlichkeit.

Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein, denn sie gleichet sich nicht mit dem Jah, als mit der Einheit, denn sie macht in sich eine

Finsternüſs, d. i. eine Verlierung im Guten. (Theosoph, Fragen 3te Fr. 7—10, u. 14.)

§. 75.

Erläuterung des Entzweiungsprozesses in Gott und Natur nach J. B.

Wir kehren jetzt wieder zur Selbstbeschaulichkeit zurück, um von ihr aus die Genesis der ewigen Natur zu sehen, die J. Böhm, sich der Ausdrücke der Bibel bedienend, von der Selbstbeschaulichkeit, der Weisheit, die er das Ewigsprechende Wort nennt, das der Vater im Sohne ausspricht, als das ausgesprochene geformte, compactirte Wort, aber eben so von der Natur, d. i. der anfänglichen, zeitlichen Natur, darinnen die Creation dieser Welt lieget, unterscheidet. (V. d. Gnad. W. c. 1. 30.)

Der ungründliche Wille in der Selbstbeschaulichkeit oder in dem Spiegel der Weisheit, in der alle Farben, Tugenden und Kräfte inne liegen, aber nicht substanzialisch, selbstständig, sondern geistig, sich selbst beschauend, wird dadurch begehrender Wille, Begierde. Der ungründliche Wille oder der Wille schlechtweg ist eben, weil er „dünne, wie ein Nichts“ ist, an und für sich die Lust zur Offenbarung, und damit „zu dem Verständnüſs und Gestältnüſs“ der in ihm liegenden Farben, Kräfte, Tugenden und Wesen; diese Offenbarungs-Lust und Liebe, diese Negativität gleichsam des Willens gegen sich selbst als Wille, da er, als dieser dünne Wille, wie ein Nichts ist, wird zur Begierde*), indem er im Spiegel der Weisheit schaut, was er ist, er wird nach sich selbst, denn er hat kein andres Object als sich, lüstern und begierig, d. i. in und mit der Selbstbeschau-

*) „Das Nichts ist eine Sucht nach Etwas.“ (Mysterium I.)

lichkeit erwacht der Trieb zur Ich- und Selbstheit, die Begierde nach Selbstoffenbarung, nach Selbstunterscheidung, nach bestimmter Selbsterkenntniſs. Der Wille nämlich modelt, indem und wenn er sich selbst beschaut, von sich selbst gleichsam bezaubert und eingenommen, sich in sich ein, er imprimirt durch die Imagination in sich das Spiegelmodell von sich, und mit dieser Impression der Phantasie erwacht die Begierde*), die Phantasie in wirkliche, bestimmte Figur, Gestalt und Wesen zu bringen, d. i. Etwas zu sein, Selbst- und Ichheit anzunehmen. Wie aber auch im Menschen die Begierde eine Störung, Unterbrechung und Aufhebung der Stille und des Friedens, der Gleichheit und Einheit der Seele, eine Spaltung, eine Differenz in ihr ist; so ist jene Begierde eine Abscheidung von dem gleichen, mit sich einigen Willen, eine Differenzirung desselben, ein Widerwille. Denn die Begierde ist einziehend, in sich hinein verzehrend, eine Negativität, eine Concentration auf sich selbst, ein Contrahiren gleichsam aller im ungründlichen Willen enthaltenen Stoffe auf sich, und durch diese an sich ziehende Contraction eine Compaction, eine Einfassung, eine Formung und Gestaltung, und durch diese Formung eine Bestimmung, Begränzung und Sonderung der in dem ungründlichen Willen in gleichem Maſse, ohne Differenz und Bestimmung enthaltenen Farben, Tugenden und Kräfte. Diese Begierde, diese Subjectivität, dieser Geist der Separation und Differenz, oder dieser separatistische, particularisirende Geist, dieser Geist der Ichheit, der Sichselbstbespiegelung, des Etwasseinwollens ist die ewige Natur in Gott, das Princip,

*) „Die Begierde lüstert aus Einem in viel und führet viel in Eines. Mit der Begierde wird Wesen gesucht, und im Wesen zündet die Begierde das Feuer an.“ (V. 6 Punkte der III. 18.)

der Grund der Natur, als in welcher die in Gott geistig, unwesenhaft, und eben darum differenz- und gestaltlos enthaltnen Dinge oder Wesen in Separation, Differenz, Eigenhaftigkeit, Ichheit und Selbstständigkeit treten. Die Begierde, die ewige Natur ist eine Finsternifs in Gott, eine Verdunkelung in dem hellen, durch keine Differenz unterbrochnen, gleichem Spiegel oder Wesen der Gottheit; denn indem der Wille begehrender, Begierde ist und wird, so wird er, der als Wille dünne wie das Nichts ist,*) verdichtet, beschattet, da die Begierde als eine Contraction, Sammlung auf sich und eben als diese eine Verdichtung, ein Undurchsichtigmachen, gleichsam ein dunkler Kern ist. Das Nichts oder der Ungrund, vorgestellt vor der Begierde, abstrahirt von ihr, ist zwar noch nicht Licht; denn Licht wird er, oder ist er erst im Unterschiede von der Finsternifs; aber er ist doch, als das durch keine Differenz getrübte und unterbrochne Gleiche und Eine, das dem Gedanken nach Helle und Durchsichtige oder an sich Licht, das zu bestimmtem, wirklichem Licht wird, indem sich der Wille zur Begierde verdichtet und verdunkelt. An dem Widerwillen, an der Finsternifs wird daher jetzt erst Gott als Gott offenbar und sich selbst wahrhaft empfindlich und erkenntlich**). Jetzt wird Gott erst im Lichte und als Licht offenbar. Denn das ewige einige Gut, die lautere Liebe und Freiheit, die durch den Gegensatz der

*) Das Gute oder Licht ist als ein Nichts. So aber Etwas darein kommt, so ist dasselbe Etwas ein anders als das Nichts, dann das Etwas wohnet in sich, in Quaal, dann wo Etwas ist, da muſs ein Quaal sein, die das Etwas macht und hält. Das Etwas ist finster und verfinstert des Lebens Licht, und das Eine ist Licht. (V. 6 Punkt. Der III. 6. 8.)

**) So sprichst du, so ist die Finsternüſs eine Ursach der Gottheit? Nein, aber Gott wäre nicht offenbar und wäre keine Natur noch Creatur ohne die Finsternüſs. (Zweite Apol. wider B. Tilk. 145.)

Finsterniſs der Begierde, der ewigen Natur, in der die Wurzel alles Lebens und Wesens, aber auch alles Leids, Wehes, und Widerstreites ruht, offenbar als das himmlisch-milde Licht, als das absolut Gute, es wird erst jetzt fühlbar sich selbst und Anderm als die wohlthuende, besänftigende, liebevolle Güte; die von aller Selbst- und Ichheit freie Einheit des Ungrundes ist erst, aus dem Grunde der dunkeln Begierde wieder aus und in sich ein und zurückgehend, erst in dieser Reflexion als Einheit und Freiheit sich offenbar, im lautern Selbstgenuſse, in der bestimmten Erkenntniſs und dem bestimmten Bewuſstsein ihrer selbst, in dem sie sich nur als Gutes erkennt, sich unterscheidend von der ewigen Natur, in der Gutes und Böses, Ja und Nein, Wohl und Wehe inne liegt. Gott heiſst daher auch nach J. Böhm nur Gott, so viel als er Licht ist, er heiſst nur, so zu sagen, nach seiner Lichtseite, in der Majestät und Herrlichkeit des Lichtes Gott. Gott weiſs und will nur sich selbst, das Gute; indem aber das Gute sich nur offenbar ist als das Gute, das Gute die bestimmte Selbsterkenntniſs seiner nur an seinem Gegensatze hat: so ist mit der Selbsterkenntniſs des Guten zugleich die Erkenntniſs des Guten und Bösen ein unendlicher Scheidungsproceſs im Gegensatze, verbunden. Aber diese Erkenntniſs des Guten und Bösen, dieser Scheidungsproceſs ist in Gott Nicht-Gott, ist der Unterschied von Gott in Gott, und diesem nach heiſst er nicht Gott, sondern die ewige Natur, die die Natura naturans, das Principium der Natur in Gott ist, und daher von Gott als Gott, wie er nur Gott aus sich gebiert, das unanfängliche Principium seiner selbst ist, unterschieden ist. J. Böhm vergleicht den ewigen Proceſs der immanenten Selbstoffenbarung Gottes, in dem Gott die Natur

in sich gebiert, und aus dieser sich selbst zum bewuſsten Geiste herausgebiert, mit dem Proceſs des Feuers. Das Feuer als das Verzehrende stellt vor das Principium der Trennung, Entzweiung, des Fürsichseins der Negativität in Gott, die Begierde, die ewige Natur; das Licht, das aus dem Feuer herausscheint, sich lieblich und milde ausbreitet und mittheilt, stellt das Princip der Positivität vor, die ewige Einheit und Freiheit, die aus dem Feuer der Natur, in das die Begierde es einschloſs, sich wieder frei und los macht, und in diesem Freiwerden, in dieser Scheidung von dem Feuer als Licht offenbar wird.

§. 76.

Die nähere Bestimmung und Darstellung des Entzweigungs- oder Scheidungsprocesses.

Ein Wille ist dünne als ein Nichts, darumb ist er begehrend, er wil etwas seyn, daſs er in sich offenbar sey, denn das Nichts ursachet den Willen, daſs er begehrend ist, und das Begehren ist eine Imagination; da sich der Wille im Spiegel der Weiſsheit erblicket, imaginiret er aus dem Ungrunde in sich selber, und machet ihm in der Imagination einen Grund in sich selber, und schwängert sich mit der Imagination aus der Weisheit. In dem Spiegel beschauet der Wille sich selber, was er doch sey, und in dem Schauen wird er begehrend des Wesens, das er selber ist, und das Begehren ist das Einziehen, und ist doch nichts, das da könnte gezogen werden, sondern der Wille zeucht sich im Begehren selber. (Menschw. Chr. c. 1. 9. c. 2. 1.)

Der Wille ist der Anfang, der heiſset Gott der Vater, der faſset sich in Krafft, und heiſst der Sohn, und das Ens der Krafft ist die Scienz

(Begierde) und Ursache des Sprechens, als der Essentz oder der Schiedlichkeit der Einigen Krafft, als die Aufstheilung des Gemüthes, welches der Geist mit seinem Aufsgehen aus der Krafft schiedlich macht. Nun möchte aber kein Aussprechen oder Schallen geschehen, denn die Kräfften stehen alle in einer einigen Krafft in grofser Stille: wenn sich nicht dieselbe einige Lust in der Krafft in eine Begierde als in eine Scientz oder Einziehen fassete, d. i. die freie Lust fasset sich in eine Scientz seiner selbst, zu einer Formunge der Kräfften, auf dafs die Kräfften in eine Compaction zu einem lautbahren Halle eingehen. (V. d. Gnad. W. c. 2. 9. 10.)

Die Kräffte zum Wort sind Gott, und die Scientz (die einziehende Begierde) als das magnetische Ziehen ist der Anfang der Natur; nun möchten die Kräfften nicht offenbahr werden ohne diese Begierde des Ziehens; Gottes Majestät, in würklicher Krafft zur Freude und Herrlichkeit, würde nicht offenbahr ohne das Anziehen der Begierde, und wäre auch kein Licht in Göttlicher Krafft, wenn sich nicht die Begierde einzöge und überschattete, darinnen der Grund der Finsternifs verstanden wird, welcher sich denn führet bis zu des Feuers Anzündung, alda sich Gott einen zornigen Gott, und ein verzehrend Feuer nennt, da die grofse Schiedlichkeit, auch der Tod, das Sterben, und denn das grofse lautbahre Creatürliche Leben urständet und verstanden wird. Gott führet seinen Willen darumb in eine Scientz (Begierde) zur Natur ein, damit seine Krafft in Licht und Majestät offenbahr, und ein Freudenreich werde; denn wenn in dem ewigem Einen keine Natur entstünde, so wäre alles stille, aber die Natur führet sich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf dafs die

ewige Stille beweglich werde, und die Kräfften zum Wort lautbahr werden. Nicht dafs darumb das Ewige peinlich werde (d. i. selbst ein qualitativ Bestimmtes und Unterschiednes werde, oder afficirt und ergriffen würde von dem Streit und der Quaal der Natur) so wenig als das Licht vom Feuer peinlich wird, (d. i. ergriffen, afficirt), sondern dafs die feurende Eigenschafft in der Peinlichkeit die stille Lust bewege. (Ebd. 14. 16.)

Hätten sich die Kräfften der einigen Göttlichen Eigenschaft nicht in Schiedlichkeit eingeführet, so wäre weder Engel noch andere Creatur worden, auch wäre keine Natur noch Eigenschafft, und wäre ihm der Unsichtbare Gott alleine in der stillen würkenden Weihsheit in sich selber offenbahr, und wären alle Wesen ein einig Wesen, da man doch nicht könnte von Wesen sagen, sondern von einer in sich selber würkenden Lust, welche zwar in dem Einigen Gott also nur ist und nicht mehres. (6.)

Die Natur ist der stillen Ewigkeit Werkzeug, damit Sie formiret, machet und scheidet, und sich selber darinnen fasset in eine Freudenreich, denn der ewige Wille offenbahret sein Wort durch die Natur. Das Wort nimmt in der Scientz Natur an sich, aber das ewige Eine, als der Gott Jehovah, nimmt keine Natur an sich, sondern wohnet durch die Natur, gleichwie die Sonne in den Elementen, oder wie das Nichts im Lichte des Feuers; denn des Feuers Glantz macht das Nichts scheinend, und da man doch nicht sagen soll ein Nichts, denn das Nichts ist Gott und Alles. (17.)

In der inziehenden Begierde also anfänget sich die ewige Natur, und in der Natur das Wesen, verstehet ein geistlich Wesen als Mysterium magnum, als der offenbahre Gott oder die göttliche Offenbahrung, da die heil. Schrifft von Gott und

seinen Unterschieden redet, als Gott ist gut, Gott ist zornig und eyferig u. s. w. Es ist in der Natur immer eins wider das andre gesetzt, dafs eines des andern Feind sey, und doch nicht zu dem Ende, dafs sichs feinde, sondern dafs eines das ander im Streite bewege und in sich offenbahre, auf dafs das Mysterium magnum in Schiedlichkeiten eingehe, und in dem ewigen Einen eine Erheblichkeit und Freudenreich sey, auf dafs das Nichts in und mit Etwas zu würken und zu spielen habe, nemlich der Geist Gottes, welcher sich durch die Weifsheit hat von Ewigkeit in ein solch geistlich Mysterium eingeführet, zu seiner selbst Beschaulichkeit. (21.)

Wie wir in der Feuersanzündung zwey Wesen verstehen, als eines im Feuer und das ander im Licht und also zwei Principia: also ist uns auch von Gott zu verstehen. Das Feuer deutet uns an in seiner Peinlichkeit die Natur in der Scientz, und das Licht deutet uns an das göttliche Liebefeuer, denn das Licht ist auch ein Feuer, aber ein gebendes Feuer, denn es giebet sich selber in alle Dinge, und in seinem Geben ist Leben und Wesen. Im Feuer ist der Tod. Als das ewige Nichts erstirbet im Feuer, und aufs dem Sterben kommt das heilige Leben, nicht dafs es ein Sterben sey, sondern also urständet das Liebe-Leben aus der Peinlichkeit. Das Nichts oder die Einheit nimmt also ein ewig Leben in sich, dafs es fühlende sey, und gehet aber wieder aus dem Feuer aus, als ein Nichts, wie wir denn sehen, dafs das Licht vom Feuer ausscheint, und doch als ein Nichts, als nur eine liebliche, gebende, würkende Kraft ist. (35. 29. 32.)

Also verstehet (in der Scheidung der Scientz, da sich Feuer und Licht scheidet) mit dem Feuer die ewige Natur. Darinnen spricht Gott, dafs

er ein zorniger, eyfriger Gott, und ein verzehrend Feuer sey, welches nicht der heilige Gott genannt wird, sondern sein Eyfer, als eine Verzehrligkeit dessen, was die Begierde in die Schiedligkeit in der Scientz in sich fasset. Als da sich eine Schiedligkeit in der Scientz, in einem eigenen Willen, über die Temperatur aufszufahren, erhebet, sich infasset und sich vom gantzen Willen abbricht, und in die Phantasey einführet. Gott heifset alleine Gott nach dem Lichte, als in den Kräfften des Lichtes, da gleich auch die Scientz innen offenbahr ist, und auch in unendlicher Schiedligkeit, aber alle im Liebefeuer, da alle Eigenschafften der Kräfften ihren Willen in Einen, als in die Göttliche Temperatur geben, da in allen Eigenschafften nur ein einiger Geist und Wille regieret, und sich die Eigenschafften alle in eine grofse Liebe gegeneinander und ineinander begeben, da je eine Eigenschafft die andere, in grofser feurischer Liebe begehret zu schmäcken, und alles nur eine ganze, liebliche, ineinander inquallirende Krafft ist, und aber sich durch die Schiedligkeit der Scientz in mancherley Farben, Kräfften und Tugenden einführen zur Offenbahrung der unendlich Göttlichen Weihsheit. (33. 35.)

Und sollen es an diesem Orte recht verstehen, dafs in der Göttlichen Krafft, so viel Gott Gott heifset, als im Worte der göttlichen Eigenschafften kein Wille zum Bösen seyn könne, auch keine Wissenschaft vom Bösen inne sey, sondern nur blofs in dehme ist die Erkänntnüfs Gutes und Böses, da sich der ungründliche Wille in die feurische Scientz scheidet, da der Natürliche und Creatürliche Grund inne lieget. (37.)

§. 77.

Das Wesen und die Eigenschaften der ewigen Natur.

Die Natur ist anders nichts, als Eigenschafften der Annehmligkeit der eigenen, entstandenen Begierde, welche Begierde in der Schiedligkeit des hauchenden Worts, als der hauchenden Krafft entstehet, da sich die Eigenschafften ins Wesen einführen: So heißet dasselbe Wesen ein natürlich Wesen, und ist nicht Gott selber; denn Gott durchwohnt wohl die Natur, aber die Natur begreifet ihn nur so weit, als sich die Einheit Gottes mit in das natürliche Wesen eingiebet, und auch wesentlich machet, als ein Lichtwesen, welches in der Natur in sich selber würket, und die Natur durchdringet und penetriret, sonst ist die Einheit Gottes der Natur als der begierlichen Annehmligkeit unbegreifflich. (Clavis etlicher vornehmen Punkten 25.)

Die Natur entstehet in dem ausgeflofsnen Worte Göttlicher Empfindlichkeit und Wissenschaften, und ist eine stätswärende Bildung und Formirung der Wissenschaften und Empfindtnüß: Was das Wort durch die Weißheit würket, das bildet und formiret die Natur in Eigenschafften. Sie ist wie der Zimmermann, welcher das Haus bauet, welches das Gemüthe hat zuvorhin in sich gemodelt; also auch alhier zu verstehen, was das ewige Gemüth in der Weißheit Gottes, in der Göttlichen Krafft modelt, und in eine Ideam führet, das bildet die Natur in eine Eigenschafft. (26. 27.)

Die Natur stehet in ihrem ersten Grunde in sieben Eigenschafften, und theilen sich die Sieben in unendlich aus. Die erste Eigenschafft der Natur ist die Begierde, die machet Herbe, Schärfe, Härte, Kälte und Wesen. Also verstehen wir, daß die Begierligkeit sey der Grund zur Ich-

heit, dafs aus Nichts Etwas würde, wie uns denn zu betrachten ist, dafs sie der Anfang dieser Welt gewesen sey, dadurch Gott alle Dinge habe ins Wesen gebracht. Die andere Eigenschafft ist die Bewegnüfs oder Einziehen der Begierde, die machet Stechen, Brechen und Schneidung der Härte, die zerschneidet die angezogene Begierde und bringet sie in Vielheit, und ist ein Grund des bittern Wehes und auch die wahre Wurtzel zum Leben; ist ein Anfang dieser Welt, der Separator oder Scheider in den Kräfften gewesen, damit der Schöpfer, als der Wille Gottes hat alle Dinge aus dem Mysterio Magno in eine Form gebracht. Die dritte Eigenschafft ist die Empfindlichkeit in der Zerbrechung der herben Härte, und ist der Grund der Angst und des natürlichen Willens, darinnen der ewige Wille wil offenbar werden. Diese Empfindlichkeit ist die Ursach des Feuers, auch des Gemüths, und der Sinnen. So nicht Empfindlichkeit wäre, so wüste der Wille nichts von Eigenschafften, denn er wäre nur einig. In diesen drei ersten Eigenschafften stehet das Fundament des Zorns und der Höllen, und alles dessen, was grimmig ist. (28 — 31. u. 41 — 43.)

Die vierte Eigenschafft oder Gestalt der ewigen Natur ist das geistliche Feuer, darinnen das Licht als die Einheit offenbar wird, dann der Glantz des Feuers urständet von der ausgeflofsnen Einheit, welche sich hat mit in die natürliche Begierde eingegeben, und des Feuers Quaal und Brennen, als die Hitze, urständet von der scharffen Verzehrlichkeit der drei ersten Eigenschafften. Dieses geschieht also: Die ewige Einheit oder die Freiheit ist die sanfte Stille und lieblich gleich einem sanften Wohlthun, und das man nicht aussprechen mag, was für eine Sänffte aufser der Natur in der Einheit Gottes sey, und die drei Eigenschafften

zur Natur seynd scharff, peinlich, schrecklich; in diesen drei peinlichen Eigenschafften stehet der ausgeflossene Wille, welcher durchs Wort oder göttliche Hauchen entstanden ist, und stehet auch die Einheit darinnen: So sehnet sich der Wille nach der Einheit, und die Einheit sehnet sich nach der Empfindlichkeit, als nach dem feurischen Grunde, also sehnet eines in das ander, und wann das geschieht, verstehet das Sehnen, so ists wie ein Schrack oder Blitz, gleich als riebe man Stahl und Stein an einander, oder gösse Wasser ins Feuer, im Gleichnüss geredet. (48. 49.)

In diesem Blick empfindet die Einheit die Empfindlichkeit, und der Wille empfähet die sanffte Einheit, also wird die Einheit ein Glast (Glanz) des Feuers, und das Feuer wird ein Liebebrennen, denn es empfähet Essentz oder Krafft von der sanfften Einheit. Das Feuer ist ein Gegenwurff der grossen Liebe der Einheit Gottes: denn also wird die ewige Lust empfindlich, und diese Empfindlichkeit der Einheit heisset Liebe, als ein Brennen oder Leben in der Einheit Gottes, und nach solchem Liebebrennen heisset sich Gott einen barmherzigen, lieben Gott, denn die Einheit Gottes liebet oder durchdringt den peinlichen Willen des Feuers. Darumb stehet im Feuer und Licht das Leben aller Dinge. (50. 54. 57.)

Die fünfte Eigenschafft ist nun das Liebefeuer, oder des Lichtes Krafft und Welt. Mit dieser fünften Eigenschafft wird das andere Principium, als die Englische Welt verstanden, denn es ist die Bewegnüss der Einheit, da alle Eigenschafften der feurigen Natur in Liebe brennen. Ein Gleichnüss dieses Grundes und Wirkung des Feuers siehet man an einer angezündeten Kertzen: In der Kertzen liegt alles in einander, und ist doch

keine Eigenschafft vor der andern offenbahr, bis sie angezündet wird, so siehet man ein Feuer, Oehl, Licht, Lufft und Wasser aus der Lufft, es werden alle vier Elemente darinnen offenbahr, welche zuvor in einem einigen Grunde verborgen liegen. Also wird in Gott in der Eigenschafft des Feuers die Einheit unterschiedlich und offenbahr. (58. 61. 62.)

Die sechste Eigenschafft der ewigen Natur ist der Schall, Hall oder die Verständtnüfs, denn im Feuer-blitz werden die Eigenschafften alle lautbahr, der Schall ist der Verstand, darinnen die Eigenschafften einander alle verstehen. Nach der Offenbarung der heil. Dreyfaltigkeit mit dem Ausflufs der Einheit ist dieser Schall oder Hall das Göttliche würkende Wort, als der Verstand in der ewigen Natur dadurch sich die übernatürliche Wissenschaft offenbahret, und nach der Natur und Creatur ist er die Erkänntnüfs Gottes, darinnen der natürliche Verstand Gott erkennet. Dann der natürliche Verstand ist ein Gegenwurff und Ausflufs aus Göttlicher Verständtnüfs. (69. 70.)

Die siebende Eigenschafft ist das Wesen, als ein Subjectum oder Gehäuse der andern sechs, darinnen sie alle wesentlich sind, wie die Seele mit dem Leibe; in der siebenden stehen alle Eigenschafften im Temperamento, als in einem einigen Wesen: Gleichwie sie aus der Einheit alle entspringen, also gehen sie wieder alle in einem Grunde ein, und ob sie gleich in unterschiedlicher Arth und Eigenschafften würken, so ist es doch allhier nur ein einig Wesen, dessen Krafft heifset Tinctur, als ein heilig penetrirend Wesen. (73.)

In diesen sieben Eigenschafften mufs man allemahl zwey Wesen verstehen. Als erstlich nach dem Abgrund. Durch solche Eigenschafften verstehet man das göttliche Wesen, als den Gött-

lichen Willen, mit der ausfliefsenden Einheit Gottes, welche mit durch die Natur ausfleufst, und sich in Annehmligkeit zur Schärffe einführet, dadurch die ewige Liebe empfindlich und würklich sey, und dafs sie etwas habe, das da leydende ist, darinnen sie sich möge offenbahren und darinnen sie erkannt werde, davon sie wieder geliebet und gebehret werde, als die peinlich leydende Natur, welche in der Liebe in eine ewige Freudenreich gewandelt wird: Wenn sich die Liebe im Feuer, im Lichte offenbahret, so überflammet sie die Natur, und durchdringet sie wie die Sonne ein Kraut, und das Feuer das Eisen. (36.)

Das ander Wesen ist der Natur eigen Wesen, welches peinlich und leydende ist, und ist der Werkzeug des Würkers, denn wo keine Leydenheit ist, da ist auch keine Begierde nach der Erlösung oder etwas Bessers, und wo nun keine Begierde nach etwas Bessers ist, allda innen ruhet ein Ding in sich selber, und darumb führet sich die ewige Einheit durch ihren Ausflufs und Siedligkeit in Natur, auff dafs sie einen Gegenwurff habe, darinnen sie sich offenbahret, auf dafs sie etwas liebe, und wiederum von dem Etwas geliebet werde, dafs also ein empfindlich Würken und ein Wollen sey. (37.)

Es ist fürnemlich zu merken, dafs allemahl die erste und siebende Eigenschafft für eins gerechnet werden, und auch die andere und sechste für eine, sowohl die dritte und fünfte für eine, die vierte ist allein das Scheideziel, denn es sind nur drey Eigenschafften der Natur, nach der Offenbahrung der Dreiheit Gottes. Als die erste, die Begierde, die wird Gott dem Vater zugeeignet, und ist nur ein Geist, und in der siebenden ist die Begierde wesentlich. Die Ander wird Gott dem Sohn als die göttliche Krafft zugeeignet, die

ist in der andern Zahl nur ein Geist, aber in der sechsten ist sie die verständige Krafft. Die dritte wird Gott dem heil. Geist nach seiner Offenbahrung zugeeignet, und ist im Anfang der dritten Eigenschafft nur ein Feuergeist, aber in der fünften Eigenschafft ist die grofse Liebe darinnen offenbahr. Also ist der Ausflufs göttlicher Offenbahrung nach den dreyen Eigenschafften im ersten Principio vor dem Licht natürlich und im andern Principio im Lichte geistlich. (75 — 79.)

Die Finsternüfs und das Licht, diese beyde machen zwey Principia: in der Finsternüfs ist Gottes Zorn und im Lichte ist Gottes Liebe, ein jedes würket in sich selber, und ist nur ein Unterschied wie zwischen Tag und Nacht, und sind alle beyde doch nur ein einiger Grund, und ist je eines eine Ursache des andern, dafs das andere in ihm offenbahr und erkannt werde, gleich wie das Licht aus dem Feuer. (126.)

§. 78.

Die sichtbare Natur und ihr Ursprung in ihren besondern Wesen und Gestalten.

Das dritte Principium ist die sichtbare Welt, als der dritte Grund und Anfang, diese ist aus dem innern Grunde, als aus beyden ersten ausgehaucht und in creatürliche Form und Arth gebracht. Diese sichtbahre Welt ist aus der oberzehlten geistlichen Welt, als aus der ausgeflofsnen Göttlichen Krafft entsprossen, und ist ein Objectum oder Gegenwurff der geistlichen Welt: Die geistliche ist der inwendige Grund in der sichtbahren Welt, die sichtbahre Welt stehet in der geistlichen. Diese sichtbahre Welt ist anders nichts als ein Ausflufs der sieben Eigenschafften, denn aus den sechs würkenden Eigenschafften ist sie entstanden, und in der siebenden als im Paradiese stehet sie

in der Ruhe, die ist der ewige Sabbath, darinnen das Würken göttlicher Krafft ruhet. (127. 81. 82.)

Die geistliche Welt vom Feuer, Licht und Finsternüſs stehet in der sichtbahren Elementischen Welt verborgen, und würket durch die sichtbahre Welt, und bildet sich durch den Separatorem mit ihrem Ausfluſs in alle Dinge, nach jedes Dinges Art und Eigenschafft. (Von göttlicher Beschaulichkeit cap. 3. 19.)

Eine jede Eigenschafft hat aber ihren eigenen Separatorem, Scheider und Macher in sich, und ist in sich selber ganz nach Eigenschafft der ewigen Einheit. Also führet der Separator jedes Willens wieder Eigenschafften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entstehet. In jeder Krafft ist ein Gegenwurff als eine eigene Begierde entstanden. (10. 11. 41.)

Man kann also an der sichtbahren Welt, an Sonne, Sternen, Elementen, Creaturen, oder an allen Geschöpfen den innern Grund, daraufs es ist entsprungen, erkennen. Denn kein Ding oder Wesen eines Dings ist von fern an seinen Ort gekommen, sondern an dem Ort da es wächset, ist sein Grund: Die Elementen haben ihre Ursach in sich selber, davon sie entspringen: Also auch haben die Sternen ihr Chaos in sich selber, darinnen sie stehen. Die Elementen sind anders nichts, als ein bildliches bewegendes Wesen des unsichtbahren unbewegenden: Also auch die Sternen seind ein Ausfluſs der Eigenschafften der Geistlichen Welt, nach der Schiedlichkeit des Separatoris.

Das Wesen und Weben der Elemente ist Feuer, Lufft, Wasser und Erden, darinnen ist dick und dünne, naſs und trocken, hart und weich, die seind zusammen gesetzt in ein Wesen, nicht daſs jedes von einem sonderlichen Ursprung und Herkommen sey, sondern sie kommen alle nur aufs

einem einigen Grunde, und dieselbe Stätte, da sie herkommen seynd, ist überall: Nur zu denken, wie an jedem Orte ist etwa eine mehrere Entzündung nach einer Eigenschafft geschehen, als am andern, davon die Bewegnüſs gröſser, und der Materie in solcher Form und Wesen mehr worden ist, als am andern, wie an den Materien der Erden, sowohl an dem Wasser und Lufft zu verstehen ist, wie ein Unterschied in jedem Polo als an jedem Orte über der Erden ist: Dannenher auc. der Unterschied der Sitten und Tugenden, sowohl der Regimenter, Ordnung und Creaturen seynd.

Die Scheidung aber solcher Eigenschafften seind alle auſs dem Mysterio Magno entstanden, durch die einmal-Bewegnüſs der Kräfften aller Wesen, als da sich hat der einige Wille aller Wesen auf einmal beweget, und aus der Unempfindlichkeit in Empfindlichkeit und Schiedligkeit der Kräffte auſsgeführet, und die ewige Krafft würkende und wollende gemacht, daſs in jeder Krafft ist ein Gegenwurff, als eine eigene Begierde entstanden: Dieselbe eigene Begierde in dem Gegenwurff der Kräffte hat sich wieder auſs sich auſsgeführet zu einem Gegenwurff, davon ist die Begierde solches Auſsfluſses scharff, streng und grob geworden, und hat sich coaguliret und in Materien gebracht. Und wie nun der Auſsfluſs der innern Kräffte auſs Licht und Finsternüſs, auſs Schärffe und Linde, auſs feurender oder Lichts-Art ist gewesen: Also seind auch die Materien worden: Je weiter sich der Ausfluſs einer Krafft erstrecket hat, je äuſserlicher und gröber ist die Materie worden, dann es ist je ein Gegenwurff auſs dem andern gegangen, biſs letztlich auff die grobe Erde.

Wir müssen aber den Grund solcher Philosophiae recht vollführen und andeuten, wovon hart

und weich habe seinen Grund genommen, welches wir an den Metallen erkennen: Denn eine jede Materia, welche hart ist, als da seynd Metallen und Steine, sowohl Holz, Kräuter und dergleichen, das hat in sich gar eine edle Tinctur (die ein Gleichnüfs und Gegenwurff des Göttlichen Mysterii Magni ist, da alle Kräffte in der Gleichheit inne liegen, und heifset recht Paradies oder Göttliche Lust [23.]) und hohen Geist der Krafft, wie auch an den Beinen der Creatur zu erkennen ist, wie die edelste Tinctur nach des Lichtes Krafft, als die gröfseste Süfse im Marke der Beinen, und dargegen im Geblüte nur eine feurische Tinctur lieget.

Alles, was im Wesen dieser Welt weich, sanfft und dünne ist, das ist ausfliefsend und sich selber gebend, und ist dessen Grund und Urstand nach der Einheit der Ewigkeit (inwiefern sie aufser der Bewegnüfs als das ewige Ein die gröste Sänffte ist) da die Einheit immerdar von sich ausfleufst, wie man dann an dem Wesen der Dünnheit, als am Wasser und Lufft keine Empfindligkeit oder Peinen verstehet, was dasselbe Wesen Einig in sich selber ist. Was aber hart und imprefsend ist, als da seind Beine, Holz, Kräuter, Metallen, Feuer, Erde, Steinen und dergleichen Materien, darinnen liegt das Bild Göttlicher Krafft und Bewegnüfs (in der sich der Göttliche Will in eine Stätte zur Selbheit als zur Krafft einschleufst) und verschleufst sich mit seinem Separatore, als dem Ausflufs Göttlicher Begierde, als ein edles Kleinod oder Funcke göttlicher Krafft, vor der Grobheit, und ist darum hart und feurend, dafs es seinen Grund Göttlicher Infafsligkeit hat, als da sich das Ewige Ein immerdar in einen Grund der Dreyfaltigkeit zur Bewegnüfs der Kräfften einführet und sich doch für dem Ausflufs, als für der Einführ-

ung des eigenen Willens der Natur verschleufst, und mit der Krafft der Einheit durch die Natur würket *).

Also auch mit der edlen Tinctur (dem sinnlichen Gegenwurff der Einheit und Gleichheit) zu verstehen ist: Wo sie am edelsten ist, da ist sie am meisten mit der Härte verschlossen; dann die Einheit liegt in ihr in einer Beweglichkeit, als in einer Empfindligkeit, sondern ist allen Dingen gleich, wie dann das Wasser und Lufft allen Dingen gleich und in allen Dingen ist, aber das trockene Wasser (das Feurige) ist der rechte Perlengrund, darinnen die subtile Krafft des Würkens der Einheit im Centro lieget. Also verstehet dieses Geheimnüfs: Dafs das W e i c h e und D ü n n e von d e r E i n h e i t, von dessen Ausflufs, aufs dem Mysterio Magno urstände, und der Einheit am nächsten sey, und dargegen der edelste G r u n d G ö t t l i c h e r O f f e n b a r u n g in K r a f f t und W ü r k u n g in der f e u r e n d e n H ä r t e liege, und eine

*) Alles in der Natur, was nach J. B. den Charakter differenzloser Einheit und Gleichheit, (die in der Natur, wo Alles in der Schiedlichkeit stehet, freilich ihre Gränze haben, d. h. gegen Anderes selbst bestimmt und different sind) den Charakter sich hingebender, mittheilender, alles durchdringender Allgemeinheit hat, wie Licht, Luft, ist der natürliche Gegenwurf der Einheit, des affect- und differenzlosen Willens der Gottheit, und hat in dieser seinen Grund- und Ursprung. Materien dagegen, wie Stein, Metall, Bein, sind der Gegenwurf der in eine Selbstheit eingefafsten, als Einheit offenbaren, als Licht bestimmten Einheit, wie sie nicht mehr die erste, stille, gleichsam unbewufste, sondern die feurige, selbstbewufste Liebe, ein Liebebrennen ist. Denn in diesen ist die milde Einheit, als von dem Gegensatz der Härte, der Form der Selbstheit, unterschieden, eine an diesem Gegensatze offenbare, empfindliche, bestimmte Einheit. Das Mark in den Knochen z. B. hat als das Weiche, Flüssige sich Hingebende und Mittheilende, als das Nutrimentum der Knochen die Natur des Lichtes, der Luft, hiemit der Einheit an sich, aber hier ist die Einheit eine gefafste, eingeschlossene, eine in ihrem Gegensatze wirkende, den Gegensatz aufhebende, eine n e g a t i v e, eine feurige, individuelle Einheit, und darum auch edler, als jene andere Einheit.

trockene Einheit, als ein Temperamentum sey, da die Schiedligkeit aller Kräffte wieder inne lieget: dann wo die Kräfften nicht in der Einheit eines Willens inne liegen, da ist der Wille zertrennet, und ist keine grofse Krafft in dem Dinge zu verstehen, welches den Medicis wohl zu merken ist. (l. c. 36—48.)

§. 79.

Das Dasein Gottes in der Natur.

Also können wir mit nichten sagen, dafs Gottes Wesen etwas Fernes sei, das eine sonderliche Stätte oder Orth besitze oder habe, dann der Abgrund der Natur und Creatur ist Gott selber. (l. c. 13.)

So du einen Stern, ein Thier, Kraut, Stein oder irgend eine Creatur betrachten willst, solt du nicht denken, dafs sein Schöpfer irgend weit über den Sternen in einem Himmel wohne, sondern er ist in dem Geschöpfe selbst. Es ist überall die Geburt der heiligen Dreyzahl in einem Wesen, und die englische Welt reichet an allen Enden, wo du hinsinnest, auch mitten in der Erde, Stein und Felsen. Also ist auch die Hölle oder das Reich des Zorns aller Orten überall. Wann du ansiehest die Tiefe und die Sternen, und die Erden, so siehest du deinen Gott, und in denselben Gott lebest und bist du auch. Es dürffte mancher wohl sagen: Was wäre das für ein Gott, dessen Leib, Wessen und Krafft im Feuer, Lufft, Wasser und Erde stünde? Siehe du unbegreiflicher Mensch, ich will dir den rechten Grund der Gottheit zeigen: Wo dieses ganze Wesen nicht Gott ist, so bist du nicht Gottes Bild, wo irgend ein fremder Gott ist, so hast du keinen Theil an ihm. So du eine andere Materia bist, als Gott selber, wie wirst du dann sein Kind sein? (Dreifach. Leben 1. 51. Aurora c. 23. 3, 4, 6. 9.)

Gott hat alle Dinge aus Nichts geschaffen, und dasselbe Nichts ist er selber, als eine in sich wohnende Liebelust, darinnen kein Affect ist. (Signat. Rer. c. 6. 8.)

Da nun Gott diese Welt sambt allem hat erschaffen, hat Er keine andere Materie gehabt, daraus ers machte, als sein eigen Wesen, aus sich selbst. Man kann nicht sagen, dafs in Gott sey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder Erde, allein man siehet, dafs es daraus worden ist. Man kann auch nicht sagen, dafs in Gott sei Todt oder höllisch Feuer, oder Traurigkeit, alleine man weifs, dafs es daraus ist worden. Denn Gott hat keine Teufel aus sich gemacht, sondern Engeln in Freuden zu leben, zu seiner Freude; man siehet aber, dafs sie Teufel sind worden, und darzu Gottes Feinde. So mufs man forschen den Quell der Ursachen, was prima Materia ist zur Bofsheit, und dasselbe in Urkund Gottes sowohl als in Creaturen. Denn des ist im Urkund alles ein Ding, es ist alles aus Gott, aus seinem Wesen nach der Dreiheit gemacht. (Von den Prinzipien c. 1. 3. 5.)

§. 80.

Darstellung des Ursprungs des Bösen nach J. B.

Es ist hier der Ort, Jacob Böhm's Begriff vom Bösen und dessen Ursprung noch besonders herauszuheben, zu entwickeln und zu erörtern, ob er gleich schon in der ganzen bisherigen Darstellung seiner philosophischen Gedanken enthalten ist. Die Wichtigkeit und zugleich die Schwierigkeit des Gegenstandes erfordert es.

Das Böse ist nach J. B. überhaupt das Principium der Negativität, d. i. der Aufhebung der Einheit, der Scheidung und Unterscheidung, (der Differenzirung) und der mit dieser zugleich

gegebenen Entgegensetzung. Der Ursprung der Natur und des Geistes, des Etwas, des Daseins und des Bewufstseins und der Ursprung des Bösen ist daher Ein Act, Ein und derselbe Ursprung. Wenn Gott sich nicht von sich unterschiede, nicht in sich entzweite; so wäre er nicht Geist, nicht Wifsen, nicht selbstbewust, „denn in einem einigen Wesen, darinnen keine Schiedligkeit ist, das nur eines ist, da ist keine Wifsenschafft;" (Clavis etc. 13.) nur aus dem Principium der Negativität, der Scheidung und Unterscheidung entquillt der selbstbewufste Geist. Das Principium der Negativität ist aber das Principium des Bösen, die Ursache, dafs Etwas überhaupt im Unterschiede für sich wird, und sein Fürsichsein in dieser Unterscheidung und Abtrennung befestigt. „Denn aller böser Wille ist ein Teuffel, als nehmlich ein selbstgefafster Wille zur Eigenheit, ein abtrünniger vom ganzen Wesen, und eine Phantasey." (Gnaden W. c. 2. 12.) Gott ist also nur durch den Teufel, als das Principium der Verneinung, Wissenschaft, Geist; denn er wird nur dadurch, dafs er aus sich herausgeht, ausfleufst, sich von sich unterscheidet und entzweit, dieses Zweite als ein Andres, einen Gegensatz sich setzt, und aus diesem Herausgehen, diesem Entzweien wieder in sich hineingeht, für sich, sich selbst offenbar, Ichheit. Das Selbstbewufstsein Gottes aber ist als die allerheiligste, allereinigste, allererste Unterscheidung und Entzweiung das Principium aller Differenzen, damit das Princip der Natur, „die Weifsheit ist Wissenschaft, ein Subjectum oder Gegenwurff der ungründlichen Einheit, ein Wesen, darinnen der heilige Geist würket, formet und bildet, sie ist das Leidende und der Geist Gottes ist in ihr das Thuende, sie ist das grofse Mysterium göttli-

cher Arth, denn in ihr werden die Kräffte, Farben und Tugenden offenbahr: in ihr ist die Schiedligkeit der Krafft als der Verstand, sie ist selber der Göttliche Verstand, als die Göttliche Beschauligkeit, darinn die Einheit offenbahr ist: Sie ist das rechte Göttliche Chaos, darinnen alles lieget als eine Göttliche Imagination, darinnen die Idea der Engel und Seelen seind von Ewigkeit in Göttlicher Ebenbildnüſs gesehen worden, nicht als Creaturen, sondern in einem Gegenwurff, wie sich ein Mensch in einem Spiegel besiehet." (Clavis 18. 19.)

Das Selbstbewuſstsein, in dem der Verstand urständet, ist das Principium aller Differenzen, d. h. das Unterscheidende; der Verstand ist die Ursache, daſs Etwas ist; ohne den Verstand und den Urzwiespalt des göttlichen Wesens wäre Alles Eines, denn er ist der Separator, der Scheider und Sonderer, und als dieser der Macher des Etwas. Der Verstand als der groſse Separator ist das Princip des Etwas, aber eben damit auch das Princip aller Selbstheit, aller Particularität, alles Eigensinnes, Eigenwillens, aller Verstockung und Verhärtung in sich, als der Scheider in Dein und Mein, der Vater alles Widerwillens, Kriegs und Streites; das Princip des Daseins daher, das Princip, daſs überhaupt Etwas ist, und das Princip des Bösen ist Ein Princip, oder wie es sich auch aussprechen läſst: das Princip der Qualität und das Princip des Bösen ist Ein Prinzip, denn das Etwas ist Etwas nur als differentes, als eigenschaftliches, eigenwilliges; die Qualität ist ein abtrünniger, egoistischer Particularwille, ein Hungergeist in J. B's. Sprache, eine Eigenmächtigkeit, eine in sich verstockte und verknorzte Sonderheit, die sich gegen Andres als boshafte, es verzehren wollende Begierde, als Habsucht, Freſsgierde äu-

ſsert. Das Reich des Daseins und Etwas, das Reich der Qualitäten, der Eigenschaften und damit das Reich aller besondern Wesen und Dinge ist aber die Natur; das Princip der Natur und das Princip des Bösen ist also Ein Princip. Das Princip der Natur, die Natura Naturans ist aber der Gegensatz und Gegenstand Gottes in Gott, ist eins in ihm mit dem Princip der Negativität, mit dem er sich in sich entzweit und unterscheidet, das Unterschiedene als ein Andres sich entgegengesezt, und aus diesem Proceſs der Entzweiung das Licht seines Selbstbewuſstseins erzeugt; das Princip des Selbstbewuſstseins und das Princip der Natur, nämlich der Natur in Gott, der ewigen, ursprünglichen Natur ist also Ein und dasselbe Prinzip. „Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, aber es scheidet sich in seiner Gebärung (d. i. Selbstbestimmung) in zwei Principia, als in Licht und Finsternüſs, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus diesen zweien ewigen Anfängen in den dritten Anfang, als in die Creation zu seinem eignen Liebespiel nach beider ewigen Begierde Eigenschaft. Das groſse Mysterium aller Wesen ist in der Ewigkeit in sich selber Ein Ding, aber in seiner Auswicklung und Offenbarung (womit J. B. die immanente, in Gott ewig geschehende, mit der Genesis seines Selbstbewuſstseins identische Offenbarung meint) tritts von Ewigkeit in Ewigkeit in zwei Wesen, als in Böses und Gutes ein.“ (Sign. Rer. c. 16. 26.) Der Ursprung, das Princip des Bösen liegt daher in Gott selbst*),

*) „Wann ich, sagt J. B. (in seiner zweiten Apologie wider B. Tilken Nro. 140) auf eure Weise soll reden, daſs Gott in allem alles mächtig ist, wie es denn wahr ist, so muſs ich sagen, daſs Gott Alles ist; Er ist Gott, er ist Him-

und da es einst ist mit dem Princip der Negativität, der Differenz, hat es sein Dasein in allen Dingen und Wesen; denn das Princip des Bösen ist ja überhaupt Das, vermöge dessen und in dem ein Etwas sich selbst, seine Besonderheit bejaht, in dieser Bejahung seiner selbst aber ein andres verneint, und eben in dieser Negativität ein Selbstwesen, ein Ich ist. „In allen ist Gift und Bosheit: Befindet sich auch, daſs es also sein muſs, sonst wäre kein Leben, noch Bewegligkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes und Dünnes, oder einigerlei Empfindnüſs, sondern es wäre alles ein Nichts.“ Der Teufel ist daher nach J. B. der Urkoch des Weltalls; ohne das Gewürz des Teufels wäre Alles nur Ein geschmackloser Brei, er ist das Salz der Natur; denn das Prinzip aller Verschiedenheit, Spezies, Art, und das Princip des Bösen ist Ein Princip. Aber in Gott ist das Princip des Bösen nicht ein Princip des Bösen, sondern des Guten. Die Selbstentzweiung und Unterscheidung Gottes zündet wohl in Gott mit dem Selbstbewuſstsein das Feuer der Ichheit und Selbstheit an; aber diese Ichheit ist nur die Form, die Einfassung der Einheit, ihr Inhalt ist die selbstlose Fülle aller Wesen. Diese Ichheit ist nur das selige Bewuſstsein der reinen Liebe; das Fürsichsein Gottes, das ihm aus seiner Unterscheidung in sich, aus dem sich Entgegensetzen eines Gegenwurfs resultirt, ist nicht das Fürsichsein der Differenz, sondern vielmehr die im Unterschiede von der Differenz für sich seiende, sich offenbare Einheit und Freiheit. Gott wird nur an seinem Gegensatze in sich, in der Unterscheidung von ihm sich offenbahr; ohne

mel und Hölle, und ist auch die äuſsere Welt: Denn von ihm und in ihm urständet alles.“

die Widerwärtigkeit eines Gegensatzes in sich zu setzen, wäre Gott nicht sich selbst wissend; aber dieses Selbstbewufstsein ist das Bewufstsein des Guten von sich, der Liebe, und als das Selbstbewufstsein der Liebe, eine Quelle der Freude, der Seligkeit, Gott ist die Seligkeit, weil oder wiefern er sich als Gott erkennt. Das Principium der Negativität, der Entgegensetzung, der Entzweiung, das Princip des Bösen ist also in Gott eine Ursache zum Guten. Das Negative ist in Gott ein Positives. Das Feuer der Negativität, der Ichheit ist in Gott nur ein wohlthuendes liebliches Liebebrennen, das Feuer der Liebe, des Guten; das Princip der Bösen ist in Gott nur die Ursache,*) dafs das Positive, das Gute in Form und Gestalt, in Selbstheit, in Affect kommt, ein Bewegliches, Wirkendes, Empfindliches, ein Thätiges, Sichselbsterkennendes werde. „Das Böse gehöret zur Bildung und Beweglichkeit, und das Gute zur Liebe, und das Strenge oder Widerwillige zur Freude." (Vorr. zu den 3 Princip.) Die Einheit, die zuerst blofse, stille, unbewegte Einheit wird erst durch das Setzen eines Gegenwurfs und die Unterscheidung von ihm eine sich unterscheidende, negative, selbstische, brennende, feurige Einheit und dadurch erst wirkliche, lebendige Einheit. Das Feuer der Negativitat ist daher in Gott als identisch mit dem Lichte, der Einheit, das Böse ist in Gott (oder an sich) nur Gutes. „In Gottes Reich als in der Lichtwelt wird nicht mehr als ein Principium recht erkannt: denn das Licht hat das Regiment, und sind die andern Quaalen und Eigenschafften alle heimlich, als ein

*) „Das Gute hat das Böse oder Widerwärtige in sich verschlungen, und hälts im Guten in Zwang gleichsam als gefangen, da das Böse eine Ursache des Lebens und Lichtes seyn mufs." Von 6 Punkten III. 2.

Mysterium, denn sie müssen alle dem Lichte dienen und ihren Willen ins Licht geben; daraus wird die Grimme-efsentz im Lichte verwandelt in eine Begierde des Lichts und der Liebe, in Sanfftmuth. Obwohl die Eigenschafften als Herbe, Bitter, Angst, und das bitter Wehe im Feuer ewig bleiben, auch in der Lichtwelt; so ist derselben doch keine in seiner Eigenschafft offenbar, sondern sie sind allesambt nur also Ursachen des Lebens der Beweglichkeit und Freuden. Was in der finstern Welt ein Wehe ist, das ist in der Lichtwelt ein Wohlthun; und was im Finstern eine Furcht, Schrecken und Zittern ist, das ist im Licht ein Jauchzen der Freuden, ein Klingen und Singen, und das möchte nicht sein, wann im Urstande nicht eine solche ernstliche Quaal wäre. Darumb ist die finstere Welt der Lichtwelt Grund und Urstand, und mufs das ängstliche Böse eine Ursache des Guten seyn, und ist alles Gottes." (V. 6 Punkt. c. 3. 1—5.) „Alles das, wessen diese Welt ein irdisch Gleichnüfs und Spiegel ist, das ist im göttlichen Reiche in grofser Vollkommenheit im geistlichen Wesen. Im Himmel (d. i. in Gott als Gott) ist alles gut; was in der Hölle bös, sowohl Angst und Pein ist, das ist im Himmel gut, und eine Freude, denn es stehet alles in der Lichtesquaal." (Signat. Rer. c. 16. 22. u. 20.) „In Gott ist kein Zorn, es ist eitel lauterliche Liebe; allein im Fundament, dadurch die Liebe beweglich wird, ist Zorn-feuer, aber in Gott ists eine Ursache der Freudenreich." (Theos. Fr. 3 Fr. 27.) „So die Liebe der Einheit nicht in Feuer-brennender Art stünde, so wäre sie nicht würklich, und wäre keine Freude oder Bewegnüfs in der Einheit." (Ebendas. 18.) „Man mufs unterscheiden Gottes Liebe und Zorn, sie werden wohl beyde

Gott genannt, aber Gott, soviel er das ewige Gut ist, der ist nicht der Zorn, der Zorn hat ein ander Principium, sie sind wohl im Liebefeuer eins, aber in der Scheidung sind sie zwei. Die Liebe wäre nicht offenbar, und würde keine Liebe erkannt ohne den Zorn. Darum ergiebt sich die Liebe dem Zornfeuer, auf daſs sie ein Liebefeuer sey." (Theos. Fr. 9. Fr. 3, 4, 5.) „Wenn keine Angst wäre, so wäre kein Feuer, und wenn kein Feuer wäre, so wäre kein Licht, und wenn kein Licht wäre, so wäre weder Natur noch Wesen, und wäre Gott ihm selber nicht offenbar, was wäre denn nun? ein Nichts. Ist sein (Gottes) Zorn allmächtig zum Verderben, so ist seine Liebe auch allmächtig zum Erhalten: Wenn dieses Contrarium nicht wäre, so wäre kein Leben, und wäre kein Gutes, auch kein Böses: Nun aber ist das Wesen aller Wesen also offenbahr, auf daſs da erscheine, was gut oder böse sey: denn wäre kein Grimm, so wäre kein Bewegen, also ist das Wesen aller Wesen ein stätes Würken, Begehren und Erfüllen; das Feuer begehret des Lichtes, daſs es Sanftmuth und Wesen bekomme zu seinem Brennen oder Leben; und das Licht begehret des Feuers, sonst wäre kein Licht, hätte auch weder Krafft, noch Leben, und die alle beyde begehren die finstere Angst, sonst hätte das Feuer und Licht keine Wurzel und wäre alles ein Nichts." (Zweyte Apol. wider Balth. Tilken. 141 u. 142.)

Das Böse ist also ein absolutes, ewiges Moment, ein Moment im Göttlichen Leben selbst; aber in Gott ist das Böse nur die Kraft, die Energie, die Strengigkeit, die Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit, d. i. die Subjectivität oder Selbstheit, die Form des Guten. Es verhält sich hier mit dem Bösen eben so, wie in der untergeordne-

teren Sphäre des menschlichen Lebens mit der Leidenschaft. Die Leidenschaft ist hier das Princip des Bösen, aber Princip des Bösen und selbst böse wird sie erst, wenn und sofern sie sich abtrennend vom Guten ein eignes Leben wird; an sich ist die Leidenschaft der Motor, die Energie, das Feuer, die Form, der Geist des Guten. Eine Güte, die, so zu sagen, nicht den Teufel im Leib hat, die nicht das Princip und Moment des Bösen, das Feuer der Ichheit, Lebendigkeit und Leidenschaftlichkeit in sich hat, ist nicht die Güte des Geistes, sondern eine simpelhafte, schläfrige Güte.

Erst in dem grofsen Scheidungsprocesse der Offenbarung in der Natur, wo Alles in selbstständige Eigenhaftigkeit und in schiedliche Existenz tritt, um offenbar zu werden, erst da wird das Princip des Bösen ein Princip des Bösen; erst da, wo das Böse sich abtrennt vom Guten, in eigene besondere Existenz tritt, wo die Form sich selbst zum Inhalte, die Ichheit sich selbst zum Wesen und Gegenstand macht, wo das Feuer, als abgetrennt von der Liebe, nicht mehr ein Feuer der Liebe, sondern ein verzehrendes Zornfeuer, Feuer des Egoismus wird, erst da, wo das Böse also für sich selber wird, wird das Böse Böses, und ist es als Böses offenbar und wirklich. Dieser Act der Scheidung ist aber ein von dem ursprünglichen Act der Entzweiung und Unterscheidung, Gottes unzertrennlicher Act; er ist schon in Gott aber in Gott nur insofern, als er das Centrum, das Prinzip der Natur ist, in ihm als der ewigen Natur, die sich wieder producirt und vergegenständlicht zu dieser, der zeitlichen, sinnlichen Natur, in und an der jene ihre ausgeprägte, ausgebildete Existenz und Erscheinung hat, und in sofern daher auch das Böse seine bestimmte, ausgebildete

Existenz erst in der Creation hat, findet jener an sich mit der ewigen Entzweiung des Bewufstseins identische Act seine bestimmte Wirklichkeit in der Creatur, oder ist erst in ihr ein bestimmt, wahrhaft wirklicher Procefs und Act. „Wenn man nun allhie redet vom Willen Gottes Zornes, dafs er sich habe von der Liebe abgebrochen und wollen bildlich sein, so mufs mans nicht aufser der Creatur verstehen. Man mufs nicht Gott die Schuld des Falls geben, sondern nur der gebildeten Kraft in der Creatur nach dem Nein, diese hats verscherzt, und ist zur Lügen worden, nicht Gott, sondern die Creatur, nicht die ungebildete Krafft des Zornes, darinnen die Liebe brennet." (Theos. Fr. 9te Fr. 7, 8.) Zugleich mufs aber, weil das Zornfeuer in Gott das Princip der Creatur ist, das Princip dieses Processes wieder in Gott insofern gesetzt werden, als nur an dem Gegenwurf der ewigen Natur, in der Gutes und Böses, Licht und Finsternüfs inne stehet, Gott das Bewufstsein seiner als des Lichtes, der Einheit anzündet.

Das Böse ist also nach J. B. ein absolut Nothwendiges, die Bestimmung der Negativität eine absolut wirkliche Bestimmung. Denn das Böse ist das Princip alles Geistes und Lebens, wie sich deutlich genug aus dem bisher Entwickelten ergibt.

„So keine Widerwertigkeit im Leben wäre, so wäre auch keine Empfindligkeit, noch Wollen, noch Würken, auch weder Verstand noch Wissenschaft darinnen: dann ein Ding, das nur einen Willen hat, das hat keine Schiedligkeit, so es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegnüfs ursachet, so stehets stille." (Göttl. Beschaul. c. 1. 9.) „Das Leben stehet in viel Willen: eine jede Essentz mag einen Willen führen und führet ihn auch.

Dann Herbe, Bitter, Angst und Sauer ist eine widerwertige Quaal, da ein jedes seine Eigenschaft hat, und ganz widerwertig gegen einander. So ist das Feuer der andern aller Feind, denn es setzt eine jede Quaal in grofse Angst, dafs also grofse Widerwertigkeit zwischen ihnen ist, da je eins das andere anfeindet, als an Hitze und Kälte zu sehen, auch an Feuer und Wasser, am Leben und Todt. Ingleichen feindet sich des Menschen Leben selbst an. Es feindet je eine Gestalt die andere an, und nicht allein im Menschen sondern in allen Creaturen." (Von 6 Punkten. III. c. 4. §. 2, 3.)

Der Ursprung des Lebens ist der Ursprung des Bösen, dieses kann nicht von jenem abgetrennt, und abgesondert von ihm betrachtet werden, so dafs man das Leben zuerst setzen könnte, und dann hintendrein noch besonders fragen: wie kam Böses hinein, oder wie entwickelt sich Böses aus ihm? Obgleich aber das Böse als ein mit dem Leben und Geiste Identisches, absolut Nothwendiges, Ursprüngliches, nach dessen Ursprung man eben so wenig fragen kann, als nach dem des Lebens, weil in ihm an und für sich der Begriff der Ursprünglichkeit liegt; so hat doch das Böse, wo es als Böses, in vom Guten abgeschiedener, eigener Existenz auftritt und offenbar wird, nicht etwa bei J. B. die Bedeutung eines absolut Nothwendigen, oder eines selbstständigen Wesens, wie etwa im Dualismus der alten Welt. Das Böse ist vielmehr, selbst wo es als Böses wirkt, eine Ursache, ein Mittel, ein Antrieb zum Guten; das Mittel zur Offenbarung, Empfindung und Erkenntnifs des Guten: das Negative ist das Negative seiner selbst, oder negativ gegen sich selbst, der Teufel ist Teufel nur gegen sich selbst, das Böse der gröfste Feind und Gegner seiner

selbst, d. h. in J. B's. Sprache eine erschreckliche Quaal, ein höllisches Feuer, eine ewig aufsteigende peinliche Quaal, und darum selbst eine Begierde nach Ruhe und Friede, nach dem Guten, nach dem Rückgang in den Urstand, wo es eins mit dem Guten nur die Belebung, Begeistigung und Befeuerung desselben ist. „Das Etwas, der Widerwille, (das Princip des Bösen) ist eine Unruhe. Der freie Wille ist eine Stille. Die Unruhe ist aber der Sucher der Ruhe. Sie macht sich selbst zu ihrem eignen Feinde. Ihre Begierde ist nach der Lust der Freiheit und nach der Stille und Sänfte. So begehret nun das Gefundene (das Etwas, der Gegenwille) wieder in den stillen Willen des Nichts, daſs es darinnen Freude und Ruhe habe und das Nichts ist seine Arzney." (Sign. Rer. c. 2. §. 10, 18, 19.) „Wenn das natürliche Leben keine Widerwertigkeit hätte, und wäre ohne ein Ziel, so fragte es niemals nach seinem Grunde, woraus es sey herkommen, so bliebe der verborgene Gott dem natürlichen Leben unerkannt." (V. göttl. Besch. c. 1. 9.) „Die Peinlichkeit ursachet, daſs sich der Wille, welcher in Eigenheit sich geschieden hat, dem heiligen ungründlichen Leben wieder eineignet, daſs er gesänftigt wird, und in der Sänftigung wird er im Leben Gottes offenbar. Soll Gottes Heiligkeit und Liebe offenbahr sein oder werden, so muſs etwas seyn, dehme die Liebe und Gnade noth thut, und das der Liebe und Genade nicht gleich ist. Das ist nun der Wille der Natur, welcher in Widerwertigkeit in seinem Leben stehet, diesem ist diese Liebe und Genade nöthig, damit seine Peinligkeit möge in Freude gewandelt werden." (Gnad. W. c. 9. 12, 13.) „So keine Pein wäre, so wäre ihr die Freude nicht offenbar. Das Böse muſs eine Ursache sein, daſs das Gute ihm selber offenbar sey, und das Gute mus eine Ur-

sache sein, daſs ihme das Böse in seiner Arglistigkeit und Bosheit offenbar werde, auf daſs alle Dinge in ihre Beschauligkeit kämen.“ (Myst. Magn. c. 28. 68, 69) Diesen Begriff des Bösen erläutert auch zugleich die schon öfter ausgesprochne und angeführte Bestimmung, in der von J. B. die Einheit und der Geist gefaſst sind. Die wahre und wirkliche Einheit ist nicht die erste, anfängliche; der wahre Geist ist nicht der zwiespaltlos mit sich einige, sondern der in die Höllenpein des Bösen, in die schmerzliche Quaal der Differenz ausgehende, und durch die Aufhebung der Differenz als solcher, durch die Einigung derselben mit sich wieder in sich ein- und zurückgehende Geist; denn nur so, als in sich wieder ein- und zurückgehender ist er ein sich empfindlicher, offenbarer, wirklicher und lebendiger Geist. „Die Lust der Freiheit (die J. B. an andern Stellen den Geist nennt) begehret wieder in das Stille als ins Nichts, und dringet wieder aus der Finsternüſs der Strengheit der Begierde in sich selbst, als in die Freiheit ausser dem Grimme der Feindschaft und hat sich nur also im strengen Impressen geschärfet, daſs sie ein bewegend fühlend Leben ist, und daſs ihre Freiheit geschärffet (ichheitlich, selbstisch, begeistert) ist, daſs sie ein Glanz ist, welches in der Freiheit ein Freudenreich ist und gibt.“ (Sign. Rer. c. 3. §. 18.) Derselbe Proceſs findet aber auch im Menschen Statt. Die Unruhe, Pein und Quaal des Bösen ursachet, daſs der Mensch sich wieder aus der Differenz seiner Ichheit in seinen Urstand und Ursprung zurücksehnet, und in die Form seiner Ichheit den Willen der ewigen Einheit einfasset, die jetzt erst an dem Gegensatze des schmerzlichen Bösen als Einheit, als süſse Milde, als Wohlthat empfunden und erkannt ist. „Das Böse oder Widerwillen ur-

sachet das Gute als den Willen, dafs er wieder nach seinen Urstand, als nach Gott dringe, und dafs das Gute als der gute Wille begehrend werde: Dann ein Ding, das in sich nur gut ist, und keine Quaal hat, das begehret nichts, dann es weifs nichts bessres in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern.“ (V. göttl. Besch. c. 1. 13.) „So ist nun kein ander Rath, als dafs er mit dem Geiste wieder aus seiner Selbheit als aus eigenem natürlichen Willen ausgehe und gebe sich wieder ganz und gar in den ersten Willen ein, er mufs seiner Ichheit in ihme selber ganz im Tode der finstern Impression ersterben und sich ganz frei in Gottes Willen einwerfen. (Sign. Rer. c. 13. §. 29. u. s. w.)

„Ists nun, dafs du willst allen Dingen gleich werden, so must du alle Dinge verlassen und deine Begierde von ihnen abwenden, und der nicht begehren, noch dich um das annehmen zu einem Eigenthume zu besitzen, das Etwas ist: dann sobald du das Etwas in deine Begierde fassest und zum Eigenthume einlässest und nimmst, so ist das Etwas ein Ding mit dir, und würkct mit dir in einen Willen, so bist du schuldig, dasselbe zu beschirmen, und dich dessen anzunehmen, als deines eignen Wesens. So du aber nichts in deine Begierde einnimmst, so bist du von allen Dingen frey, und herrscht zugleich auf einmahl über alle Dinge: Denn du hast nichts in deiner Annehmlichkeit, und bist allen Dingen ein Nichts, und sind dir auch alle Dinge ein Nichts.“ (V. übersinnlichen Leben. 9.)

§. 81.

Das Princip und die Fähigkeit der Erkenntnifs des menschlichen Geistes.

Wie der Mensch nach J. Böhm praktisch aus der Differenz, durch die Aufgebung seiner

Selbstheit in die Einheit seines Ursprungs zurückkehren kann und mufs, so kann auch die Seele des Menschen aus dem Streite der Vielheit und der Differenz des Sinnlichen und Creatürlichen erkennend in ihre wahre Heimath, in Gott, daraus sie entsprungen, zurückkehren, und so in dieser Rückkehr Gottes Wesen erkennen. Dafs aber die Seele Gott erkennen kann, beruht nach J. B. darauf, dafs Gott ein Lebendiges, Wirkliches, Gegenwärtiges, nicht ein Jenseitiges, Abstraktes, Fernes und Fremdes ist, dafs er der in allen Dingen und Wesen immanente und präsente Grund derselben ist. „Wir befinden, wie wir also gantz irrig und blind geführet werden, da man uns viel von Gottes Willen sagt, und bildet die Gottheit immer als ein frembd Wesen für, das ferne von uns sey, als ob Gott ein frembd Ding sey." (Menschw. Chr. II. c. 6. 16.) „Ob wir gleich reden von der Schöpfung der Welt, als wären wir dabey gewesen und hätten solches gesehen, defs darf sich kein Mensch wundern und vor unmöglich halten, denn der Geist, so in uns ist, der hat es alles gesehen, und siehet es alles im Lichte Gottes, und ist gar nichts fernes und unerforschliches; denn die ewige Geburth, so im Menschlichem Centro verborgen stehet, thut nichts neues, sie erkennet, würket und thut eben das, was sie von Ewigkeit gethan hat, würket zum Lichte und Finsternüfs und arbeitet in grofsen Ängsten. Darum so man redet vom Himmel und von der Geburth der Elementen, so redet man nicht von fernen Dingen, so weit von uns sind, sondern wir reden von Dingen, so in unserm Leib und Seele geschehen, und ist uns nichts näher, als diese Geburth, denn wir leben und schweben darinnen, als in unserer Mutter, reden also nur von unserm Mutterhause, und so

wir vom Himmel reden, so reden wir von unserm Vaterlande, welches die erleuchtete Seele wohl schauen kann, und obs gleich dem Leibe verborgen stehet." (V. drei Princ. c. 7. 6. 7.) „Deine monstrosische Gestalt ist nicht Gott oder seines Wesens: allein der verborgene Mensch, welcher ist die Seele (soferne die Liebe im Lichte Gottes in deinem Centro aufgehet) ist Gottes eigen Wesen: wie wolltest du nicht Macht haben zu reden von Gott, der dein Vater ist, deſs Wesens du selber bist? Warum lassest du dich den Teufel äffen, als wärest du nicht Gottes Kind, auſs seinem eignen Wesen." (Ebendas. c. 4. 6. 7.) „Die äuſsere Vernunft spricht: Wie mag ein Mensch in dieser Welt in Gott sehen, als in eine andre Welt, und sagen, was Gott ist, das kann nicht seyn, es muſs eine Einbildung seyn, da sich der Mensch mit kitzelt und selber betreuget. Wir wissen nichts von Gott, er selber Gott ist unser Sehen und Wissen." (Menschw. II. c. 7. 1. 9.) „Die Seele stehet nicht in dieser Welt, sondern im Urkunde des Wesens aller Wesen, und ist im Centro des ewigen Bandes, darinnen Gott, Himmel- und Höllenreich stehet; und mag, so sie Gottes Liebe im Lichte erreichet, (welches in ihrem Centro wohnet) wohl die ewige Natur, dazu Gott, Himmel- und Höllenreich schauen: sie lasse sich nur nicht blenden, es ist nicht schwer, es ist nur um die Wiedergeburth aus der Finsternüſs ins Licht zu thun. Es ist eine Hofart, die dir das Suchen verbeut. Laſs dich ja nicht bethören die Gleiſsner, die nur Historiengelehrte sind; sie verstehen nicht ihre Muttersprache, in der Muttersprache erkennet man die Natur." (Dreif. Leb. c. 2. 2, 3. 5.), Willst du wissen wo Gott wohnet, so nimm weg Natur und Creatur, als denn ist Gott Alles. Sprichst du aber: Ich kann nicht die Na-

tur und Creatur von mir wegnehmen, denn so das geschähe, so wäre ich ein Nichts, darumb so muſs ich mir die Gottheit durch Bilde einmodeln. Höre mein Bruder, Gott sprach, du sollst dir kein Bildnüſs machen einiges Gottes. Und ist das der nächste Weg zu Gott, daſs das Bild Gottes in sich selber allen eingemodelten Bildern ersinke und alle Bilde, Disputate und Streite in sich verlasse und sich bloſs alleine in das ewige Eine ersenke." (Gnaden W. c. 1. §. 27. 28. 29.)

Wie Gottes Wesen nach J. B. Gegenstand und Inhalt der Erkenntniſs der Seele seyn kann, so ist auch das Wesen der Natur ein Object der Erkenntniſs; denn wie Gott ein Allgegenwärtiges, Wirkliches, so ist auch das Wesen und Innre der Natur ein Gegenwärtiges, Wirkliches, ein Erkennbares, nicht ein Jenseitiges, Verstecktes, Fernes; denn das Äuſsre ist nur der Ausdruck, der Leib, die Form des Innern, das verobjectivirte Innre selbst. „Ist kein Ding in der Natur das geschaffen oder geboren ist, es offenbahret seine innerliche Gestalt auch äuſserlich, denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbahrung. Darumb ist in der Signatur der gröſste Verstand, darinnen sich der Mensch (als das Bild der gröſsten Tugend) nicht allein lernt selber kennen, sondern er mag auch darinnen das Wesen aller Wesen lernen erkennen, dann an der äuſserlichen Gestaltnüſs aller Creaturen, an ihrem Trieb und Begierde, item an ihrem ausgehenden Hall, Stimm und Sprache kennet man den verborgenen Geist, dann die Natur hat jedem Dinge seine Sprache (nach seiner Essentz und Gestaltnüſs) gegeben, denn aus der Essentz urständet die Sprache oder der Hall. Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbahrung. Und das ist die Natursprache, daraus jedes Ding aus seiner Eigenschafft redet und sich immer selber offenbahret,

und darstellet, worzu es gut und nütze ist, dan ein jedes Ding offenbahret seine Mutter, die die Essentz und den Willen zur Gestältnüſs also gibt. Wie es nun in der Gewalt der Qualität inne stehet, also bezeichnet sichs im äuſsern in seiner äuſserlichen Forme und Gestaltnüſs, sowohl der Mensch in seinen Reden, Willen nnd Sitten, auch mit der Form der Glieder, die er also zu derselben Gestältnüſs hat und gebrauchen muſs: Seine innerliche Gestaltnüſs zeichnet ihn auch in der Gestaltnüſs des Angesichts, deſsgleichen auch ein Thier, item ein Kraut und auch Bäume, ein jedes Ding, wie es in sich ist, also ist es auch auswendig bezeichnet.“ (De Sign. Rer. c. 1. §. 11. 15. 16. 17.)

Schlieſslich ist noch zu bemerken, daſs aus der Sprache des Menschen J. B. auch die Identität der Vernunft und Seele in den Menschen beweist. „Daran erkennen wir, daſs alle menschliche Eigenschaft aus e i n e r kommen, daſs sie nur e i n e e i n i g e Wurzel und Mutter haben, sonst könnte ein Mensch den andern nicht im Hall verstehen. Dann mit dem Hall oder Sprache zeichnet sich die Gestalt in eines andern Gestaltnüſs ein, ein gleicher Klang fänget und beweget den andern, und im Hall zeichnet der Geist seine eigne Gestaltnüſs, welche er in der Essenz geschöpfet hat, und hat sie im Principio zur Form bracht, daſs man im Wort verstehen kann, worinn sich der Geist geschöpfet hat im Guten oder Bösen, und mit derselben Bezeichnung gehet er in eines andern Menschen Gestaltniſs, und wecket in einem andern auch eine solche Form in der Signatur auf, daſs also beyder Gestaltnüſs in einer Form mit einander inqualiren, alsdann ist Ein Begriff, Ein Wille, Ein Geist, und auch Ein Verstand.“ (Ebendas. c. 1. §. 3. 4.) Und daſs er auch den Gedanken äuſsert, daſs der Geist eine Identität, ein Wir, nicht ein

Ich, ein einfaches, einzelnes Selbst ist. „Ferner bescheide ich E. Gestr. das alhie, daſs da sich der Autor, wann er von ihm zu reden pfleget Wir als zweifach zu nennen, und dann auch öfters Ich, daſs in dem Wir der Geist verstanden wird, und in dem einfachen (Ich) verstehet der Autor sich selbst.“ (Theos Sendbr. 10. §. 48.) „So ich rede Wir, mustu nicht meinen irdischen Menschen blos verstehen, denn der Geist so in dieser Feder treibet, wird mitte genannt: darum schreibe ich und sage, so Ich will von mir als Autor reden, Wir. Denn Ich wuſste nichts, so der Geist nicht in mir die Wissenschaft aufbliese.“ (Drei Princip. c. 25. §. 109.)

Der wesentliche Gedankeninhalt J. B's. ist unstreitig, wie sich aus seiner Darstellung ergiebt, die Genesis des Geistes, des Bewuſstseins, alles Lebens und Empfindens aus der Selbstentzweiung und dem Gegensatze, die Construktion des Geistes und Bewuſstseins aus der selbstthätigen Unterscheidung von seinem Gegensatz, der aber gerade als der Gegensatz, an dem und durch den er selbst ist, was er ist, nämlich selbstbewuſst, Geist, wesentlich mit ihm selbst identisch ist. Frei von allem Mysticismus in einfacher Erkenntniſs- und Gedankenform als Philosophie, darum auf eine von J. B. höchst verschiedene aber noch ziemlich einseitige, dürftige und unvollkommne Weise sprach diesen Inhalt zuerst in neuerer Zeit Cartesius aus.

V.

René Des-Cartes.

§. 82.

Des-Cartes Leben und intellectueller Charakter.

René Des-Cartes, geboren den 31. März 1596 zu la Haye in Touraine, stammte aus einem alten und berühmten adeligen Geschlechte. Sein Vater, der ihn schon in seinen Knabenjahren wegen seiner unersättlichen Wifsbegierde seinen Philosophen nannte, schickte ihn zur Ausbildung seiner Talente in das Jesuitencollegium zu la Flèche. Er zeichnete sich daselbst vor allen seinen Mitschülern, besonders in der Mathematik, aus. Mit dem gröfsten Lerneifer hörte er, wie er selbst von sich erzählt, seinen Lehrern zu, studirte die classischen Autoren und las noch überdiefs, ohne sich an den gewöhnlichen Lehrgegenständen des Collegiums genügen zu lassen, solche Bücher, die von den seltensten und schwierigsten Materien des Wissens handelten, so viele, als er nur immer bekommen konnte *). Ungeachtet seiner Lernbegierde und seines auf die Wissenschaften verwandten Fleifses, sah er sich jedoch am Schlusse seiner Studien in den Hoffnungen, die ihn dabei belebten, getäuscht. Statt einer gewissen und deutlichen Erkenntnifs der für's Leben nützlichen Gegenstände, die er sich von seinen Studien versprochen hatte, sah er sich vielmehr in so viel Zweifel und Irrthümer verwickelt, dafs er der Meinung war, alle seine Bestrebungen hätten ihm zu weiter nichts geführt, als zur Erkenntnifs seiner Unwissenheit. Sobald

*) S. Cartetii Dissertatio de Methodo pag. 4, Amstelodami 1650.

es ihm daher frei stand, aus dem Collegium zu treten, gab er mit dem Entschlusse, keine Wissenschaft in Zukunft mehr zu suchen, er fände sie denn entweder in sich selbst, oder in dem großsen Buche der Welt, gänzlich das Studium der Wissenschaften auf, verwarf alle Büchergelehrsamkeit als ein eitles, unnützes Wesen, und brachte dafür zunächst seine Zeit mit der Erlernung und Ausübung der ritterlichen Künste hin, von denen er die Fechtkunst selbst zum Gegenstande einer kleinen Abhandlung machte*). Nachdem er in Paris eine Zeitlang in den Zerstreuungen und Vergnügungen der vornehmen Welt gelebt, dann aber sich gänzlich in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, in der er fast zwei volle Jahre zubrachte, versenkt in das Studium der Mathematik und Philosophie, trat er, im 21. Lebensjahre, keineswegs jedoch in der Absicht, selbst als Schauspieler auf dem Theater der Welt aufzutreten, sondern nur Zuschauer zu bleiben von den verschiedenen Acten und Situationen des menschlichen Lebens, als Volontär in Kriegsdienste**), zuerst bei den Holländern, dann bei den Baiern, zuletzt bei den Kaiserlichen, und machte mehrere großse Reisen, um die Natur in verschiedenen Gegenden, und die Völker in ihren besondern Gebräuchen und Sitten durch unmittelbare, eigne Anschauung kennen zu lernen.

Nach der Rückkehr von seinen Reisen und einem mehrjährigen Aufenthalte in Paris, wo er bald in der gesellschaftlichen Welt und in Umgang mit zahlreichen Freunden, bald in der gröfs-

*) Baillet: La Vie de Mr. Des-Cartes. Liv. I. ch. 8.

**) En se déterminant à porter les armes, il prit la résolution de ne se rencontrer nulle part comme acteur, mais de se trouver par tout comme spectateur des rôles, qui se jouent dans toutes sortes d'Etats sur le grand théâtre de ce monde. (l. c. chap. 9.)

ten Zurückgezogenheit nur in der Beschäftigung mit den Wissenschaften gelebt hatte, verliefs er endlich 1629 gänzlich sein Vaterland, um den vielen Besuchen und sonstigen Zerstreuungen, denen er daselbst ausgesetzt war, zu entgehen *), und begab sich nach Holland, um hier seinen Aufenthalt zu fixiren, und ungestört und unbekannt, getreu seinen Wahlsprüchen: Bene qui latuit, bene vixit, und:

Illi mors gravis incubat
Qui notus nimis omnibus
Ignotus moritur sibi.

der Philosophie zu leben, und seine wissenschaftlichen Ideen auszuarbeiten und zu verwirklichen, ein Zweck, den er denn auch hier ohne Hindernifs erreichte. So erschienen: 1637 unter dem Titel Specimina Philosophiae, ohne seinen Namen, in französischer Sprache, seine Dissertatio de Methodo, welche seine Entwicklungsgeschichte, die Regeln seiner Methode und allgemeinsten Grundsätze seiner Philosophie enthält, seine Dioptrik, seine Meteorologie und Geometrie, die dann später in lateinischer Sprache, in die sie ein Freund des Cartesius übersetzte, herausgegeben wurden; 1641 sein früher schon angefangnes, durch seine Reisen aber, seine mathematischen und physikalischen Studien unterbrochnes, metaphysisches Werk, nämlich seine Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur (Amsterdam), gegen welche auch sogleich Einwürfe von einem Löwen'schen Doctor Caters, von mehreren Pariser Theologen und Philosophen, ferner von Hobbes, Arnaud und Gassendi erschienen; 1644 seine Principia Philosophiae (Amsterdam),

*) Vergl. l. c. Liv. III. chap. 1.

ein Werk, welches seine ganze Philosophie enthält, 1649 seine Schrift: Passiones animae.

Cartesius zog die Veröffentlichung seiner Philosophie viele Widersacher und Feinde zu, unter andern auch den gehässigen, streitsüchtigen Theologen Gisbert Voetius, der seine Philosophie des Atheismus beschuldigte, es durch seine Intriguen so weit brachte, daſs sie auf der Universität Utrecht verboten wurde, ihn auch dann noch schmähsüchtig verfolgte und allerlei verdrüſsliche Händel ihm zuzog. Aber er erwarb sich auch dadurch viele Anhänger und Verehrer, und selber die Freundschaft und Gunst der geistreichen und gelehrten Prinzessin Elisabeth, der ältesten Tochter Friedrich's V. Churfürsten von der Pfalz, und der Königin von Schweden, Christine, die ihn, um sich von ihm in seine Philosophie vollkommen einweihen zu lassen, zu sich an den Hof einlud. C. nahm auch diese Einladung endlich an, wiewohl mit groſsem Widerwillen *), und reiste 1649 von Holland, seiner geliebten „philosophischen Einsiedelei", nach Stockholm ab, wo er aber schon im nächsten Jahre, 1650, den 11. Februar starb. Nach seinem Tode erschienen seine Briefe, in denen mathematische, physikalische, metaphysische und moralische Gegenstände besprochen werden, und seine Abhandlungen über den Menschen, die Bildung des Fötus, das Licht und die Erklärung der Winde. Von den verschiedenen Ausgaben seiner Werke sind die vollständigsten:

*) Der Grund dieser Abneigung war unter Anderm hauptsächlich das Vorgefühl oder die Ahnung eines ihm bevorstehenden Unglücks, das eben in der That kein andres, als sein Tod war. Er schreibt selbst in einem Briefe an Peter von Chanut (S. Cartesii Epistolae P. I. E. 44) noch vom Jahr 1648: tam infelices fuerunt omnium, quae viginti abhinc annis institui, itinerum exitus, ut metuam, ne me nihil aliud in hoc maneat, quam aut ut incidam in praedones, qui me spolient, aut naufragium, quo peream.

die Amsterdamer vom Jahre 1692, und die Französische von V. Cousin, Paris 1824.

Die meisten Anhänger und Freunde fand C. in Holland und Frankreich; die nahmhaftesten derselben sind unter andern Claude de Clerselier, Louis de la Forge, Antonius le Grand, Jacobus Rohault *), Balthasar Bekker, ein Deutscher, der bekanntlich viele Verdienste um die Aufklärung sich erwarb, Arnold Quelinx.

Wir können uns nicht enthalten, dieser kurzen Angabe der wesentlichsten Lebensumstände des C. noch die geistreiche Characteristik beizufügen, die von seiner unsterblichen, d. i. intellectuellen Persönlichkeit der berühmte französische Philosoph Mr. Vict. Cousin **) giebt. Je ne sais, sagt er, quelle vigueur secrète tient toujours Descartes aux prises avec la réalité; ce qui le caractérise, est la forçe. Il tire tout de-là, et sa méthode, et ses principes et ses résultats, son système et l'exposition de ce système. La forçe, qui l'anime, se contient elle même; elle ne s'échappe jamais, mais on la sent toujours et partout. Descartes ne développe pas, il se résume; mais sa briéveté est pleine et féconde. C'est un besoin pour lui, de tout décomposer, de tout réduire, et en même temps de tout enchaîner avec l'audace et la sévérité de la géométrie et de l'algèbre. Un tel esprit, si conforme à celui de son siècle, si fait pour la révolution, qui se préparoit, devait la déterminer et l'accomplir. Aussi Descartes, levant d'abord une méthode, puis au lieu de la laisser stérile, comme Bacon, ou d'en faire des applications fausses et

*) Ausführlicheres hierüber s. z. B. bei Morhof Polyhistor. Philos. Tom. II. Lib. I. c. 15. de Novatoribus in philos. ibid. Lib. II. c. 17. u. M. J. Tepelius Historia Philos. Cartesii. Norimberg. 1674. c. 4. u. 5.

**) S. dessen Prospectus vor seiner Ausgabe des C.

ridicules, l'appliquant successivement et avec le plus brillant succès à la géométrie, à la physique, à la métaphysique, à la physiologie, à la medecine, à la morale, à toutes les questions, qui avoeint alors de l'intérêt, créant des sciences nouvelles, reculant celles, qu'il rencontroit sur sa route, marchant sans cesse de prodige en prodige dans une vie philosophique assez courte, jetta un immense éclat, ébranla et vivifia tous les esprits, créa une école, et, ce qui vaut mieux, un grand mouvement. L'école a pu passer, le mouvement est immortel. Descartes est le père de la philosophie moderne, et par les génies, qu'il a suscités autour de lui et sur ses traces, Malebranche, Spinosa, Leibnitz, et surtout par l'esprit indestructible, qu'il a déposé dans la philosophie européenne, et qui désormais la suivra dans toutes ses vicissitudes. L'ignorance ou l'envie ont beau prétendre, que l'esprit français n'est pas propre à la métaphysique, la France peut se contenter de répondre, qu'elle a donné Descartes à l'Europe et à l'humanité.

Die Philosophie des Cartesius.

§. 83.

Der Zweifel als Anfang der Cartesischen Philosophie.

Cartesius beginnt die Philosophie mit dem Zweifel, aber nicht etwa mit dem Zweifel an der Wahrheit dieses oder jenes Gegenstandes, mit dem Zweifel, der gewisse Gegenstände angreift, die allgemeine Sphäre aber des Bezweifelten unerschüttert läſst, sondern mit einem totalen, allgemeinen, die Sphäre des Bezweifelten ganz um-

fassenden Zweifel, mit dem Zweifel an Allem, was nur immer nicht durch sich selbst gewifs ist und daher bezweifelt werden kann. Er beginnt aber nicht mit dem Zweifel, um zu zweifeln, wie es die Weise der Sceptiker ist, sondern um zur Gewifsheit zu kommen, mit dem Zweifel, als der nothwendigen Bedingung und Weise, die Erkenntnifs fester und gewisser Principien zu erlangen. „Bereits vor einigen Jahren, so beginnt C. die erste seiner Meditationen über die erste Philosophie, habe ich die Bemerkung gemacht, wie viele Täuschungen und Irrthümer ich schon von Jugend auf als Wahrheiten annahm, und wie ungewifs alles sey, was ich später darauf baute, und daher die Nothwendigkeit erkannt, dafs ich wenigstens einmal im Leben Alles von Grund aus verwerfen und von den ersten Grundlagen an von Neuem anfangen müsse, wenn ich je etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften begründen wollte. Um mich daher von den vielen Vorurtheilen, die ich schon von Kindheit an, wo ich noch nicht den gehörigen Gebrauch von der Vernunft machen konnte, eingesogen habe, zu befreien, mufs ich Alles in Zweifel ziehen, was nicht vollkommen gewifs ist. Das hauptsächlichste Vorurtheil ist aber d a s von der Existenz s i n n l i ch e r Dinge. Allein die Sinne täuschen bisweilen, und die Klugheit erfordert es, denen nicht viel Zutrauen zu schenken, die uns auch nur einmal getäuscht haben. Ferner fühle und nehme ich täglich aufs lebhafteste Unzähliges im Traume wahr, was doch nicht existirt, so dafs ich daher keine zuverlässigen Kriterien habe, um das Träumen vom Wachen unterscheiden zu können. Ich mufs daher die Existenz der sinnlichen Dinge bezweifeln, aber nicht blos diese, sondern auch die einfachen und allgemeinsten Gegenstände, wie die körperliche Natur, die Ausdehnung u. s. w.,

ja selbst auch die mathematischen Wahrheiten, weil sich schon Viele in Betreff ihrer täuschten und für gewiſs hielten, was sich nachher als irrig erwies, vor Allem aber, weil in unserm Geiste schon von Alters her die Meinung eingewurzelt ist, daſs ein Gott existirt, der Alles vermag, und uns erschuf. Denn wir wissen nicht, ob er uns nicht so erschaffen hat, daſs wir uns immer selbst in Dem, was wir für das Allerklarste und Gewiſseste halten, täuschen.“ [1]

Die Art und Weise, wie C. seine Zweifel ausdrückt und vorstellt, ist sehr unphilosophisch, und seine Zweifelsgründe sind allerdings höchst schwach. Der letzte Zweifelsgrund gar laborirt an keiner geringen Schwäche und Inconsequenz. *) Wie kann C. jene alte Meinung von einem allmächtigen Gott und der Erschaffung zum Grund des Zweifelns machen? jene Meinung, von der er ja gar nicht weiſs, ob sie wahr ist? er hätte ja auch diese Meinung als nur eine Meinung aus sich ausrotten sollen. Uebrigens ist wohl zu erwägen, daſs sich hier C. nur noch vor, nicht schon in seiner Philosophie, nur am Anfange derselben befindet, daſs diese Gründe mehr nur die subjective Weise ausdrücken, wie er zum Princip seiner Philosophie kam, und insofern gleichgültig sind, und wären sie noch viel schlechter, nicht die Nothwendigkeit des Zweifels aufheben. Denn der wahre, der wesentliche Grund des Zweifelns sind, (wie sich zeigen wird), nicht die angeführten Gründe, sondern ist das Fundament der cartesischen Philosophie selbst, das Cogito ergo sum, ist die Nothwendigkeit, daſs der Geist, den C. (freilich nur in seiner ersten, einfachsten, abstraktesten

*) C. bemerkt übrigens an einer Stelle dieſs selbst: S. Med. III. p. 16. Amstel. 1650.

Form) zu erkennen von dem Geiste der Weltgeschichte bestimmt war, sich sebst nur durch den Zweifel und in ihm erfaſst, und nur durch ihn erkannt werden kann. Daher auch C. nicht nur so gethan hat, als zweifle er, wie ihm einige Gegner vorwarfen, sondern wirklich gezweifelt hat, und nur von dem begriffen werden kann, der mit ihm zweifelt. Die ganze Argumentation der Gegner des C. gegen seine Zweifel, zu der allerdings C. selbst wegen der Nachläſsigkeit, Schiefheit, Ungeschicklichkeit, und selbst Kindlichkeit seiner Ausdrücke, wegen der unphilosophischen, inconsequenten Form, in der er die meisten seiner Gedanken vorstellt, Veranlassung gab, fällt daher durch die Bemerkung zusammen, daſs sie sich bei ihm nur an die Zweifel, aber nicht an das Zweifeln, was die Hauptsache ist, hielten, daſs sie, was gleichfalls von der gröſsten Wichtigkeit ist, nicht die bestimmte Art, nicht den Zusammenhang seines Zweifelns mit dem bestimmten Ausgangspunkt und Resultat desselben berücksichtigten. In jedem Zweifel, der nicht ins Blaue hineingeht, und ins Unbestimmte hineinfaselt, nicht zu seinem Ausgangspunkt die unbestimmte Willkühr eines Subjectes hat, ist schon negativ das Resultat enthalten, das durch ihn herauskommt. Der wahre Zweifel ist eine Nothwendigkeit, nicht blos insofern, als er mich von den die Erkenntniſs einer Sache verhindernden Meinungen oder Vorurtheilen befreit, und so ein subjectives Mittel ist, zu ihrer Erkenntniſs zu gelangen, sondern insofern, als er der Sache, die ich durch ihn erkenne, gemäſs ist, in ihr selbst liegt, mit ihr eins ist, und daher das einzige, durch die Sache selbst gegebne und bestimmte Mittel ist, sie zu erkennen. Das wahre, das philosophische Zweifeln ist daher allerdings nicht

voraussetzungslos, sondern es ist ihm das Resultat vorausgesetzt, das aber für den Philosophen nicht vor ihm da ist, sondern erst aus und mit den Zweifeln für ihn entsteht; es ist ihm vor ausgesetzt ferner der Geist und der allgemeine Standpunkt der mit diesem Zweifeln anhebenden Philosophie, auf den sich der Philosoph nicht willkührlich setzt, wie auf einen Stuhl, den er ad libitum verlassen, und dann wieder sich drauf setzen kann, sondern auf den er von dem Geiste der Weltgeschichte und seiner Philosophie sich gesetzt findet, und der darum ein nothwendiger Standpunkt ist. So ist auch das Zweifeln des C. nichts Willkührliches, so dafs er eben so gut mit ihm, als nicht mit ihm hätte anfangen können, es ist die mit Nothwendigkeit aus dem Princip seiner Philosophie selbst hervorgehende Methode, das einzige Mittel, es zu erkennen. Das Zweifeln des C. war aber nicht nur insofern eine nothwendige Handlung, als er nur vermittelst desselben das Princip seiner Philosophie finden konnte, sondern auch insofern, als er eben nur dadurch, dafs er den Anfang der Philosophie vom Zweifel, von der Verneinung macht, den Anfang und Grund zu einer neuen und freien, aus sich selbst anfangenden und sich producirenden Philosophie legte und legen konnte.

Dem sinnlichen Menschen, der das, was ihn afficirt, was er fühlt, für Wirklichkeit hält, weil es ihn afficirt, der sich zum Mafse dessen macht, was ist oder nicht ist, der die fühlbaren Beschaffenheiten der Dinge für ihre Existenz hält, und der daher glaubt, dafs C., wenn er ihre Existenz bezweifelt, läugnet, dafs man die Dinge sieht, hart, weich fühlt u. dergl., mufs freilich der Zweifel des C. sehr lächerlich vorkommen. Aber, wie schon Malebranche treffend von C. bemerkte:

Des-Cartes, qui vouloit établir sa Philosophie sur des fondemens inebranlables, n'a pas crû pouvoir supposer, qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paroissent très convaincantes au commun des hommes. Apparemment il savoit aussi bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à ouvrir les yeux, pour voir des corps, que l'on pouvoit s'en approcher et les toucher, pour s'assurer, si nos yeux ne nous trompoient point dans leur rapport. Mais . . . il aimoit mieux se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes, qui leur paroissent extravagans, que d'assurer des choses, qu'il ne jugeoit pas certaines et incontestables. (Eclairc. sur le I. Livre de la R. de la Ver. S. 211.) Die sinnliche Existenz der Dinge, die innerhalb des Standpunktes der Sinnlichkeit dem Sinnlichen für unbezweifelbare Realität gilt, bezweifelt überhaupt kein Idealist, aber ob diese sinnliche, diese erscheinende Existenz eine wahre Wirklichkeit, eine Existenz ist, die dem Gedanken Stich und Stand hält, das ist eben die Frage. Da übrigens der Zweifel bei C. nur der Anfang seiner Philosophie ist, und bei ihm nur die Bedeutung der Unterscheidung und der Abstraktion hat, wie sich zeigen wird, so ist hier nicht der Ort, den Sinn des Idealismus, namentlich des subjectiven, näher zu untersuchen und zu kritisiren.

§. 84.

Nähere Bestimmung und Erörterung des Zweifels.

Es ist aber nicht hinreichend, fährt Cartesius fort, dafs ich nur zweifle, ich mufs vielmehr, um desto sicherer zur Gewifsheit zu kommen, Alles, woran ich zweifle, für falsch und nichtig halten. Indem ich aber so alles irgend wie Bezweifelbare bezweifle, wegwerfe und als unreell setze; so kann

ich zwar leicht mich überzeugen, dafs kein Gott existirt, kein Himmel, kein Körper, dafs ich selbst keinen Leib habe, aber nicht, dafs ich defswegen, der ich solches denke, nicht bin; denn es ist ein Widerspruch, zu glauben, dafs das, was denkt, in demselben Momente, wo es denkt, nicht existirt. Und es ist daher diese Erkenntnifs: Cogito ergo sum, Ich denke, Ich bin, die allererste und gewifseste. [2]

Die Existenz des Geistes ist also *) das Princip der Philosophie. Er ist das allergewisseste und allerreellste; **) denn wenn ich auch an Allem zweifle, ja setze und annehme, dafs Nichts ist, den Geist, seine Existenz kann ich nicht bezweifeln; im Gegentheil, indem Ich (als Geist natürlich, oder in wiefern ich Geist bin) Alles, was nur immer bezweifelbar ist, bezweifle, d. i. Alles, was nur immer von mir als Geist entfernbar und unterscheidbar, als nicht Ich selbst, als nicht Geist bestimmbar ist, von mir unter- und ausscheide, also Alles, was gegen oder für mich ein Andres, Object oder Gegenständliches ist, selbst alle geistigen, hauptsächlich aber die sinnlichen Objecte aus meinem Geiste vertilge, ihre Realität oder Existenz aufhebe, bin ich gerade, in diesem Zweifel, meiner Existenz, meiner selbst gewifs, ist dieser Zweifel eben die Gewifsheit meiner selbst, ist diese Verneinung alles Gegenständlichen, als eines von mir Unterschiedenen, gerade die Bejahung meiner selbst. ***)

*) Primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia sit nobis notior. Epist. P. I. Ep. 118.

**) Gewifsheit und Realität sind im Geiste C. identische Begriffe. Princ Ph. P. I. 59. u. Medit. II.

***) Da die hiemit folgende Darstellung der cart. Philosophie, namentlich ihres ersten Theils so sehr abweicht von den dem Verfasser bekannten Darstellungen derselben, so hält er es für nöthig, ein für alle mal zu bemerken, dafs er mit

Indem ich also zweifle d. i. denke — denn Zweifeln ist Denken — bin ich; ich denke ich bin ist ununterscheidbar, ist Eins. Denn indem ich an der Existenz alles dessen, was ich nur immer von mir unterscheide, und in diesem Unterscheiden als ein Entgegengesetztes von mir erkenne, zweifle, indem ich annehme, dafs nichts ausser mir existirt, und daher die Realität des mir Entgegengesetzten aufhebe; so beziehe ich gerade dadurch mich auf mich selbst, so setze ich eben damit die Realität meiner selbst; das Verneinen der Realität, des von mir Absonderbaren, des mir Entgegengesetzten ist meine Position. Dieses Absondern und dieses Verneinen des Gegenständlichen des mir Entgegengesetzten ist aber Zweifeln, und als Zweifeln Denken; Ich denke, Ich bin, ist also Eins, ist die erste Gewifsheit, das Princip der Philosophie.

Das Zweifeln bei C. ist nicht blos im gewöhnlichen Sinne ein Dubitare, sondern ein Habere

dem C. sich anhaltend und oft abgegeben, ihn wie einen verstümmelten Autor betrachtet und behandelt, alle einzelnen Stellen und Ausdrücke genau, sowohl für sich, als in Verbindung und Vergleich mit einander erwogen, dafs er an der Wahrheit seiner Auffassung und Darstellung des C-, wie sie hier gegeben wird, öfter gezweifelt, endlich aber doch wieder nach wiederholtem Studium desselben, auf sie als die allein richtige zurückgekommen ist. Wer daher die gegenwärtige Darstellung entweder mifsbilligt oder verwirft, wenn oder weil sie mit seiner Ansicht nicht übereinstimmt, ja vielleicht ihr widerspricht, der beliebe gleichfalls mit Genauigkeit und Sorgfalt, aber vor Allem auch mit denkendem Geiste, d. i. einem solchem Geiste, der in Allem, also auch bei einem Autor auf das Substanzielle dringt, alle Stellen und Ausdrücke und verschiedenen Bestimmungen, selbst den Ort, wo C. Etwas bestimmt, (z. B. dafs er den Geist im Anfang, wo Alles ungewifs ist, ihn als das Gewifseste Bekannteste, Existirende bestimmt) zu erwägen, das Zerstreute zu verbinden, und vor Allem aber über der etwa unpassenden Form nicht den Inhalt, über dem ungeschickten Ausdruck und der schiefen Vorstellung nicht den philosophischen Gedanken zu verkennen.

pro falsis, ein Fingere, Supponere non esse, ein Evertere, Rejicere, Negare, d. i. in philosophischen Bestimmungen ausgedrückt, eine Abstraktion, eine Negation oder Verneinung, und zwar aller Dinge, quae a nobis diversa sunt, also selbst auch der mathematischen Wahrheiten und Beweise und aller sonstigen geistigen Objecte, weil sie, obwohl geistig, doch Objecte und in sofern vom Geiste selbst unterschieden, und als unterschieden von ihm ungewiſs sind, besonders aber, denn diese sind am weitesten vom Geiste entfernt, und unterschieden, folglich am meisten ungewiſs der sinnlichen Dinge, (Resp. ad II. Object. S. 69 de rebus omnibus praesertim corporeis dubitare) was vorzüglich zu beachten ist', weil C. den Geist nur im Unterschied vom Sinnlichen, nur in der Verneinung desselben erfaſst und bestimmt*). Daſs aber bei C. der Zweifel die Bedeutung der Negation und Abstraktion, des sich Unterscheidens des Geistes von allem, vorzüglich aber sinnlich Gegenständlichen hat, liegt nicht blos deutlich in dem ganzen Entwicklungsgang seiner Meditationen, in dem Resultat und Begriffe des Geistes, der und wie er ihm aus dem Zweifeln entsteht, sondern selbst für solche, die da glauben, daſs nur das in einem philosophischen Autor stehe, was sie mit den Henkeln ausdrücklicher Worte packen können, und nach Wort und Buchstabe, nicht nach Geist und Sinn seinen Inhalt bestimmen, klar genug ausgesprochen z. B. in solchen Stellen, wie Medit. II. p. 11 u. Princ. Ph. P. I. §. 8. Haecque (nämlich die dubitatio, das Zweifeln) optima via est ad mentis naturam ejusque a corpore distinctionem agnos-

*) Dagegen wird ein aufmerksamer und denkender Leser etwa in der Stelle in der Responsio V. (Renat. Des-C. ad C. L. R. Epistola.) p. 148 keinen Widerspruch finden.

cendam: Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem etc. ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam. *) Denn ist das Supponere falsa, quae a nobis diversa sunt, das Setzen, es sei nicht, und das Unterscheiden nicht Ein Act, das Unterscheiden nicht die Annahme, es sei nicht und umgekehrt? ist nicht das Unterschiedensein der Dinge, quae supponuntur falsa esse, vom Geiste, der Grund, dafs sie so angenommen werden? und folglich das Unterscheiden und Unterschiedensein das Hauptmoment, die Sache, auf die Alles ankommt? Denn das Unterschiedensein des Sinnlichen vom Geiste ist kein solches, wie wenn irgend zwei an Werth und Realität gleiche Dinge von einander unterschieden werden, die in diesem Unterschiede ruhig neben einander bestehen; denn was der im Zweifeln an Allem seine Existenz nicht bezweifeln könnende Geist, in diesem Zweifeln und Unterscheiden seiner selbst und seiner Realität gewisse Geist von sich unterscheidet, das setzt er als ein Nichtiges, Unreelles; denn was vom Gewifsesten unterschieden ist, das ist doch wohl ungewifs, was vom Reellsten, unreell? Auf den etwaigen Einwurf, dafs C. nichts Gewisses wissen könne, weil er Alles bezweifelt habe, antwortet er selbst: Ubi dixi hanc propositionem: ego cogito

*) Den Inhalt dieser Stelle und die Wahrheit des Gedankens, dafs unter dem Zweifeln bei C. nichts anderes als das Abstrahiren und Unterscheiden zu verstehen ist, erläutern und beweisen auch die Stellen, wo C. sagt, nur defswegen sei es so schwer den Menschen, das Wesen des Geistes zu erkennen, und sich von der Wahrheit seiner Gedanken zu überzeugen, weil sie nie den Geist vom Körper unterschieden, quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt, (Princ. Ph. I. XII.) quod nunquam animum a sensibus abducant et supra res corporeas attollant. (Dissert. de Methodo S. 32.)

ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo, item quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat et talia, sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas. (Princ. Phil. I. §. 10.) An einer andern Stelle (R. de C. ad C. L. R. Ep. p. 144) sagt er: Praejudicia tantum negavi, non notiones, quae absque ulla affirmatione aut negatione cognoscuntur.

§. 85.

Entwicklung des Cartesischen Satzes: Cogito ergo sum.

Ich denke, also bin ich, diefs ist gewifs, diefs ist unerschütterlich wahr. Aber was ist denn mein Denken, was dieses mein Sein in diesem: Ich denke, also bin ich?*) Mein Denken ist auf keine sinnlichen oder geistigen Objecte gerichtet, und durch die Richtung auf sie bestimmt, es hat keinen von mir unterschiedenen Gegenstand, er sei, welcher er wolle, zu seinem Objecte; mein Denken ist nicht ein Denken, vermittelst dessen ich Gegenstände erkenne, das Denken der Erkenntnifs. Denn von allen Objecten habe ich meinen Geist abgezogen, sie alle aufgegeben. Was ist also mein Denken auf diesem Standpunkt wenigstens, wo ich jetzt stehe? nichts als das Zweifeln, als das Annehmen, es existire nichts, als eben dieses mich Unterscheiden und Abziehen vom Körper und allem Körperlichen, als das Verneinen

*) Die Form des Monologs, in der C. seine Meditationen giebt, ist hier beibehalten, um desto besser im Gange derselben zu bleiben.

seiner Realität *). Was ist aber mein Sein, indem ich sage, ich denke also bin ich? heiſst dieſs wohl: also bewege ich mich, esse, trinke, kurz ich verrichte Funktionen, aus denen man sonst im Leben beurtheilt und schlieſst, ob Einer ist, oder nicht ist? oder ich bin überhaupt da in dieser sinnlichen Welt? ich finde mich im Context, Zusammenhang der wahrnehmbaren Dinge, wornach man sonst bemiſst, ob Etwas ist oder nicht? es ist kein Ort da, wo, keine Zeit, in der ich wäre, es sind keine Gegenstände, kurz es ist keine sinnliche Welt da, in Zusammenhang mit welcher ich stünde, kein Leib, den ich bewege, oder mit dem ich esse oder trinke; denn von allen sinnlichen Dingen habe ich abstrahirt, sie von mir entfernt, sie als falsch und ungewiſs verworfen. Wie kann also das Sein in dem Cogito ergo sum die Bedeutung dessen haben, was ich als unreell setze, was ungewiſs ist, das Sein, das mir das Unbezweifelbar — gewisse ist? Kann mein Sein vom Denken unterschieden oder abgesondert sein? Wenn das Sein vom Denken unterschieden wäre, welches das von mir Unabsonderliche**) und Unentreiſsbare, das einzig und ausschlieſslich, das absolut mit mir Identische ist; so

*) Es möge hier auch noch die Stelle aus seiner Dissertatio de Methodo p. 28—29 Platz finden, in der er das Princip seiner Philosophie, obgleich auf keine von den übrigen Stellen wesentlich verschiedene Art, also ausspricht: Animadverti, me, quia caetera omnia ut falsa sic rejiciebam, dubitare plane non posse, quin ego ipse interim essem. Attente examinans, quis essem, et videns, fingere quidem me posse corpus meum nihil esse, itemque plane nullum esse mundum, nec etiam locum, in quo essem, sed non ideo ulla ratione fingere posse, me non esse, quinimo ex hoc ipso, quod reliqua falsa esse fingerem, sive quidlibet aliud cogitarem, manifeste sequi me esse.

**) Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego existo certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito, nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Medit. II.

gehörte auch mein Sein in die Klasse des von mir Abzutrennenden, des zu Bezweifelnden, es wäre mir ungewiſs, es, das doch das Gewisseste, das Unbezweifelste ist*), es wäre von mir absonderlich; aber wie könnte das Sein von mir absonderlich sein? es wäre ja dann ein sinnliches Sein, ein sinnlich Gegenständliches, aber alles Sinnliche habe ich schon als ein Ungewisses von mir entfernt. Daſs ich denke, das Denken kann ich nicht bezweifeln; denn das Zweifeln selbst ist Denken, aber eben so wenig kann ich zweifeln, daſs ich bin; denn indem ich denke, bin ich. Ein Unterschied zwischen meinem Denken und Sein ist undenkbar, mein Denken ist mein Sein, es ist ganz Eins mit ihm. Ich mag nun vom Sein anfangen und zum Denken übergehen, oder vom Denken anfangen und zum Sein übergehen, ich erkenne immer ihre Einheit. Ist denn das Sein etwas von mir Unterschiedenes, wie ein Körper, ein Object, kann ich es von mir wegnehmen, so daſs ich noch übrig bleibe, wenn mein Sein weg ist, gleichwie ich alles Andere von mir wegnehmen kann, und doch ich noch übrig bleibe? Ist denn nicht eben gerade das Sein das von mir nicht Wegdenkbare, Das, wovon ich nicht abstrahiren kann? Ist es nicht das mit mir unmittelbar Identische, das Unabsonderliche von mir? es ist also eins mit dem Denken, denn nur das Denken ist mit mir Eins, ich bin (als Geist natürlich), nicht, wenn ich nicht denke. Eben so, wenn ich vom Denken anfange, erhalte ich dieselbe Gewiſsheit von seiner Einheit mit dem Sein. Denn ist mein Denken nicht ein Bezweifeln der Realität der Dinge, der Objecte überhaupt, namentlich aber

*) Animas absque corpore spectatas esse res revera existentes. (Dissert. de Meth. 33.) Verbinde mit dieser Stelle auch die im vorhergehenden Paragraph aus den Episteln citirte.

der körperlichen, d. i. ein Unterscheiden und Abstrahiren von ihnen, ein Ausscheiden dessen, was nicht mein ist, nicht mir gehört, ein Anderes, Unterschiedenes ist? Beziehe ich mich aber nicht gerade, indem ich mich so unterscheide und abstrahire, auf mich selbst, versichere mich meiner selbst? ist dieses Denken nicht gerade eben die Position, die Affirmation meiner selbst? also mein Sein? erkenne ich mich nicht unmittelbar in diesem Denken als Denkendes? erkenne ich nicht dadurch, was ich bin? Bin ich nicht in diesem mich Unterscheiden von allem von mir Absonderbaren und Unterschiedenen meiner bewufst? ist aber nicht dieses Bewufstsein, dieses im Unterschiede von Anderm mich selbst bejahende Denken die gewisseste Gewifsheit meiner selbst, das ununterscheidbar und unabsonderlich mit mir Eine, und als dieses unabsonderlich mit mir Eine, mein schlechthin Unbezweifelbares, mein absolut Unmittelbares, mein schlechthin Reelles, meine Positivität, mein Sein?

Zur Erläuterung dieses Paragraphs ist noch folgendes zu bemerken: 1) C. sagt ausdrücklich, dafs er unter dem Denken nichts als das Bewufstsein verstehe, (d. i. eben das im Zweifeln, im Unterscheiden sich selbst oder den Geist bejahende, nicht auf ein Object, sondern auf sich gerichtete und bezogene Denken), Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Es ist daher nach ihm der Verstand, der Wille, die Einbildung, ja selbst das Gefühl eins mit dem Denken. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. (Princ. Phil. I. IX. *) Denn auch

*) So bestimmt auch Cartesius Schüler, Ludovicus de la Forge in seinem Tractatus de Mente humana, ejus Facul-

Verstand, Wille, Vorstellung, ja Gefühl ist Bewuſstsein, auch in ihnen bin ich meiner selbst gewiſs, auch in ihnen bejaht; auch selbst im Fühlen bezweifle ich, so zu sagen, die Existenz der sinnlichen Objecte, d. i. unterscheide und abstrahire ich mich von den sinnlichen Dingen, und nehme in diesem Unterscheiden mich als ein Reelles, mich selbst wahr, bin meiner selbst und meiner Realität im Unterschied von Anderem gewiſs. Auch im Vorstellen, im Fühlen bin ich in derselben Unabsonderlichkeit von mir, in derselben Einheit mit mir, d. i. in derselben Selbstgewiſsheit, wie im Denken. 2) Das Cogito ergo sum ist kein Schluſs, wie Einige bisher meinten; vielmehr kann gar nichts vorgestellt werden, was mehr dem Sinn des Cogito ergo sum, und den Gedanken, wie den ausdrücklichen Worten sogar des C. zuwider wäre, als die Meinung, daſs es ein Schluſs sei. C. sagt nämlich ausdrücklich: Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur, neque etiam, cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem: illud omne, quod cogitat, est sive exsistit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non

tatibus et Functionibus etc. Cap. III. das Denken: Dicam ergo, qoud vocem cogitationis hic sumam pro ea perceptione, conscientia aut cognitione interna, quam unusquisque nostrum immediate percipit per se ipsum, quando conscius est ejus, quod facit aut quod in ipso fit, atque ita omnes cognitiones intellectus nostri et omnes motus nostrae voluntatis, et omnes actiones sensuum nostrorum nihil aliud sunt, nisi diversi cogitandi modi.

posse, ut cogitet, nisi existat. (Resp. ad II. Obj. p. 74. Vergl. auch Ren. de Cart. ad C. L. R. Epist. p. 143. Auch Epistolarum P. III. Ep. 114.) Auch Spinoza in seiner Darstellung der cartes. Philosophie bemerkt ausdrücklich, dafs es kein Schlufs sei. (Princip. Phil. Cart. P. I. S. 4.) Gemäfs seiner schon gerügten Inconsequenz, die man aber wohl ihm als einem Anfänger der Philosophie nicht verargen wird, seiner Unbeholfenheit in den Darstellungen und Ausdrücken seiner Gedanken braucht allerdings auch hier C. ungeschickte, leicht irre führende Ausdrücke, z. B. wenn er sagt (Medit. III.) ex eo, quod dubitem, sequatur me esse et similia. Ein eben so ungeschickter Ausdruck, in dem C. seinem eignen wahren Gedanken widerspricht, oder ihn doch entstellt, ist es, wenn er zu der Behauptung, dafs, wenn wir auch Alles bezweifeln, und annehmen, dafs nichts existire, doch defswegen nicht zweifeln können, dafs wir, die wir solches denken, existiren, die Bemerkung hinzusetzt: repugnat enim, ut putemus, id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. (Princ. Phil. P. I. §. 7.) Die Inconsequenz dieser Stelle, die auch darin noch liegt, dafs er die Zeitvorstellung mit hinein mischt, die ganz unwesentlich ist, braucht wohl nicht erst einem denkenden Leser gezeigt zu werden.

3) Ganz verkehrt, dem Gedanken zuwider, nur aus dem Standpunkt der gemeinsten Sinnlichkeit geschöpft ist der Einwurf Gassendis, dafs C., um zu beweisen, dafs er sei, keinen solchen Spectacel und Aufwand zu machen gebraucht habe, er hätte diefs aus jeder andern Handlung eben so gut beweisen können; da Alles, was handelt, nothwendig auch sei. Wenn C. freilich, wie sich Gassendi vorstellt, weiter nichts zu beweisen gehabt hätte, als seine Existenz, die Existenz dieses

einzelnen, empirischen Subjectes, nicht aber die Existenz des Geistes, keine andere Existenz, als eine sinnliche, empirische, die Existenz der Erscheinung, aber nicht eine reelle, unbezweifelbar gewisse, die nur eine solche sein kann, welche mit dem selbst unbezweifelbar Gewissen, dem vom Geiste Unabsonderlichen, dem ihm Eigensten, dem Denken eins ist; so hätte G. recht. G. und alle, welche denselben oder ähnliche Einwürfe C. machten oder noch machen, hätten jedoch bedenken sollen, dafs schon innerhalb des Standpunkts der Sinnlichkeit ein grofser Unterschied zwischen Sein und Sein ist, dafs man nicht gleichgültig und beliebig aus jeder Handlung, aus der einen eben so gut, als aus der andern das Sein beweisen kann; dafs ein Sein mit wohlbehaglich angefülltem Magen ein viel reelleres Sein ist, als ein Sein mit leerem Magen, dafs in dem Genufs der Speisen der Mensch wohl mehr sich fühlt, ein reelleres Dasein hat, als in der Secretion derselben, und dafs, wenn ein Unterschied ist zwischen dem Schlufs aus der Handlung des Hungerns, des Erbrechens und dergleichen, und dem Schlusse des Genufses der Speisen, des Wohlbehagens etc. auf das Sein, wohl auch ein Unterschied sein müsse zwischen dem Schlufs aus dem Denken und dem Schlufs aus der Handlung des Secernirens oder sonst einer andern Handlung auf das Sein, und dafs also noch weiter hinauf von dem Standpunkt des Geistes überhaupt aus, namentlich aber des Geistes, wie ihn C. bestimmt, alles Sinnliche, alle sinnlichen Handlungen als ungewifs, unreell erscheinen. C. antwortet G. auf seinen Einwurf also: Quam deinde habes rationem, ut dicas, non opus fuisse tanto apparatu ad probandum me existere, certe ego ex his ipsismet tuis verbis optimam mihi videor habere rationem

judicandi, nondum me ibi satis magno apparatu usum fuisse, quandoquidem efficere nondum potui, ut rem recte intelligas. Cum enim ais, me idem potuisse ex quavis alia mea actione colligere, multum a vero aberras, quia nullius meae actionis omnino certus sum (nempe certitudine illa metaphysica, de qua sola hic quaestio est) praeterquam solius cogitationis. Nec licet inferre, ex. gr. ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare, adeo ut ex hoc, quod putem, me ambulare, optime inferam existentiam mentis, quae hoc putat, non autem corporis, quod ambulet. (Responsio V. 1. 11. u. Medit. II.) Für den vom Sinnlichen abstrahirenden und sich von ihm unterscheidenden, nur in diesem Unterschiede sich erkennenden und bejahenden, diesen Unterschied als seine positive Bestimmung erfassenden Geist, für den Geist, wie C. ihn bestimmt, ist nur das gewifs, was eins ist mit dem Bewufstsein des Geistes selbst, mit der Gewifsheit, die er von sich selbst hat, oder was er ohne Vermittelung in der Einheit mit sich selbst schaut und erkennt, was ihm das Nächste ist, in dem er nicht die Vorstellung eines Andern hat, in dem er sich nicht entäufsern und von sich entfernen mufs; alles ihm Entfernte, von ihm Unterschiedene, vor allem also das Sinnliche, sinnliche Handlung, sinnliche Existenz ist für ihn ein Ungewissses und Unreelles. Denn das Sein des Geistes, seine Bejahung, seine positive Bestimmung, seine Selbstgewifsheit und sein Bewufstsein ist eben dieser Unterschied vom Sinnlichen; und eben defshalb das Sinnliche und alle sinnliche Existenz, als unterschieden von dem Selbstgewissen, von dem

unmittelbar und absolut Unbezweifelbaren, d. i. dem schlechthin Affirmativen, dem Geiste, ein Bezweifelbares, Ungewisses, Unreelles *). Die Nichtigkeit des Einwurfs G's. zeigt sich auch darin, daſs das Denken nach C. nicht irgend eine besondere Handlung unter und neben andern besondern Handlungen ist, daſs es nach ihm nicht die Bedeutung einer speciellen und particulären Kraft hat, nicht Etwas vom Geiste ist, sondern der ganze Geist selbst, das Wesen des Geistes, und daſs man nur, wie C. ganz richtig thut, mit einer Handlung, die das schlechthin Positive, das Wesen ist, das Sein identisch erkennen kann, aber nicht gleichgültig und beliebig mit irgend einer particulären Handlung. Wenn es anders noch eines Beweises bedürfte, so würde auch hieraus sich beweisen lassen, daſs das Cogito ergo sum kein Schluſs ist; denn zu einem Schluſs gehört ein Terminus Medius, ein Drittes, Mittleres, in dem die zu Verknüpfenden verbunden sind. Zwischen einer besondern Funktion, Handlung oder Thätigkeit und zwischen dem Sein liegt nun wohl ein Medium; oder zu dem Schluſs von einer besondern Handlung auf das Sein wird ein Mittleres, ein Terminus Medius erfordert, nämlich das Wesen; es muſs erst erwiesen sein, ob diese Handlung eine nur specielle oder eine allgemeine, wesentliche ist; zwischen dem Wesen aber und dem Sein liegt kein Drittes, sie werden durch keinen Terminus Medius vereint, sie sind durch sich selbst, d. i. unmittelbar eins.

§. 86.

Allgemeine Bestimmung des Geistes.

Daraus, daſs ich bin, obgleich ich an Allem

*) Profecto sit mirum, res, quas animadverto esse dubias, ignotas, a me alienas, distinctius, quam quod verum est, quod cognitum, quam denique me ipsum a me comprehendi. Med. II. p. 12.

zweifle, und von Allem abstrahirt habe, sagt C. weiter, erkenne ich nun zugleich, daſs ich nichts weiter als ein denkendes Wesen bin. Denn nur das Denken allein ist unabsonderlich von mir, und wenn ich gleich von Allem annehme, daſs es nicht ist, von Allem abstrahire, so bin ich doch, indem und inwiefern ich denke, das Denken ist also meine Substanz, ich bin ein denkendes Wesen. Aber was ist dieses? ein zweifelndes, einsehendes, bejahendes, verneinendes, nicht wollendes, auch vorstellendes und empfindendes Wesen. Denn bin Ich es nicht selbst, der ich an Allem zweifle, Etwas aber doch einsehe, der ich dieses Eine als wahr behaupte, das übrige verneine, wünsche, mehreres zu wissen, nicht getäuscht werden will, vieles auch wider meinen Willen vorstelle, und viele Sinnenvorstellungen empfange? Was davon könnte von meinem Denken unterschieden, was von mir selbst abgesondert genannt werden? Denn was könnte klarer und gewisser sein, als daſs ich es selbst bin, der zweifelt, der einsieht, der will? aber eben ich bin auch derselbe, der vorstellt, denn wenn auch kein vorgestellter Gegenstand existirte, so hat doch diese meine Kraft des Vorstellens positive Existenz und gehört zu meinem Denken, und eben so bin auch ich es, der fühlt. [3]

§. 87.

Die allgemeine Regel der Gewiſsheit.

Dessen bin ich also gewiſs, daſs ich ein denkendes Wesen bin. Was wird aber dazu erfordert, daſs ich einer Sache gewiſs bin? Was giebt mir diese Gewiſsheit? nichts andres, als die Erkenntniſs, daſs dieser erste Satz nichts weiter enthält, als einen klaren und deutlichen Begriff von dem, was ich behaupte. Aber dieser Begriff würde nicht

hinreichen, mir die Gewifsheit von der Wahrheit dieses Satzes zu geben, wenn es möglich wäre, dafs je etwas, was ich so klar und deutlich einsehe, falsch wäre, und ich kann daher wohl zum Behuf meiner Erkenntnifs als allgemeine Regel aufstellen, dafs Alles wahr ist, was ich klar und deutlich einsehe. [4]

§. 88.

Nähere Bestimmung des Geistes.

Da ich in und durch die Abstraktion von allem Sinnlichen und Körperlichen, durch die Verneinung ihrer Existenz mein Wesen gefunden, erkannt habe, dafs ich allein nur vom Denken nicht abstrahiren kann, es folglich mein Wesen ist; so erkenne ich daraus, dafs die Erkenntnifs meiner selbst als Geistes oder denkenden Wesens, d. i. eben die Erkenntnifs des Geistes durchaus nicht abhängen kann von der Erkenntnifs der sinnlichen Dinge, von denen ich ja noch gar nicht weifs, dafs sie sind, und dafs nichts von allem Dem, was ich vermittelst der Imagination, d. i. der sinnlichen Vorstellungen fassen kann, nichts von allen sinnlich vorstellbaren Dingen zum Begriffe des Geistes oder meiner selbst gehöre. Der Geist kann daher für sich allein vollständig und deutlich erkannt werden, ohne irgend eine von den Formen oder Attributen, die zum Körper gehören; sein Begriff enthält nichts von dem, was zum Begriff des Körpers gehört. Der Geist ist daher realiter unterschieden vom Körper; denn ich kann ihn klar und deutlich ohne diesen begreifen; und daraus, dafs ich weifs, dafs ich bin, und erkenne, dafs nichts weiter zu meiner Natur oder meinem Wesen gehört, als dafs ich ein denkendes Wesen bin, schliefse ich mit Recht, dafs mein Wesen

darin allein besteht, daſs ich ein denkendes Wesen bin. Denn wenn ich gleich, wie sich später zeigen wird, einen mir eng verbundenen Körper habe; so bin ich doch gewiſs, daſs ich wahrhaft vom Körper unterschieden bin, und ohne ihn existiren kann, weil ich von der einen Seite einen klaren und deutlichen Begriff von mir selbst als einem denkenden, nicht ausgedehnten Wesen habe, und auf der andern Seite einen deutlichen Begriff vom Körper, inwiefern er ein ausgedehntes, kein denkendes Wesen ist. Unser Geist hat daher weder Farbe, noch Geruch, noch Geschmack, noch sonst Etwas, was zum Körper gehört; es ist darum unmöglich, ihn durch eine sinnliche Vorstellung zu fassen, oder sich ein Bild von ihm zu machen, denn die Seele oder der Geist erfaſst sich nur durch die reine Intelligenz. Gleichwohl ist aber der Geist nicht unbegreiflich, im Gegentheil, wie wir Alles durch ihn begreifen, so ist er auch begreiflicher als alle Dinge. Ja der Geist wird eher und gewisser erkannt, als irgend ein körperliches Ding; denn ihn haben wir bereits erfaſst, die Existenz von etwas Anderem aber bezweifeln wir noch. Er ist das Gewisseste, das Klarste von der Welt, das Allerbekannteste. Dieſs zeigt sich aber darin. Je mehr Attribute wir von einer Substanz erkennen, desto vollkommner sehen wir ihre Natur ein, und wie wir z. B. am Wachse verschiedene Attribute unterscheiden können, die Härte, die Weisse u. s. w.; so können wir eben so viele im Geiste unterscheiden, erstlich die Eigenschaft oder Kraft, die Weiſse zu erkennen, dann die, die Härte zu erkennen u. s. w. Hieraus folgt aber, daſs von keinem Dinge so viele Attribute erkannt werden können, als von unserm Geiste; denn so viele wir auch

nur immer an irgend einer andern Sache erkennen, so viele können auch im Geiste gezählt werden, weil er sie erkennt, und seine Natur ist daher die allerbekannteste. Denn auch das Gefühl, auch das Sehen sind Bestimmungen, Attribute des Geistes. Denn hier ist nicht die Rede von den Empfindungen, die vermittelst der Organe in uns vorgehen, (d. i. von den Empfindungen, wiefern sie auf sinnliche Objecte gerichtet, Bestimmungen an diesen ausdrücken, Sinnliches im Unterschiede von mir affirmiren), sondern von dem Bewufstsein der Empfindung (d. i. von dem Gefühl, inwiefern es Eins mit dem Denken ist, Eins mit meiner Selbstgewifsheit, Eins mit mir selbst, der ich denke, und im Denken meiner Realität gewifs bin, Eins mit meiner Reflexion und Beziehung auf mich selbst.) Aus der Abstraktion des Geistes vom Sinnlichen ergiebt sich ferner auch noch, dafs es von rein geistigen Objecten keine eigentliche Erinnerung giebt, denn sie werden das erste Mal, wo sie vorkommen, eben so gut gedacht, als das zweite Mal, und dafs das denkende Wesen zur Ausübung seiner (der denkenden) Thätigkeit keines andern Objectes bedarf, wenn sie gleich dieselbe auch auf materielle Dinge, wenn sie sie prüft, ausdehnen kann. [5]

§. 89.

Der wahre Sinn und Gehalt der Cartesischen Geistesphilosophie.

Was ist denn nun aber dieser Geist des C., der, um seiner Existenz und Realität gewifs zu sein, nur zu denken braucht, der ist, indem und inwiefern er denkt, dessen Wesen einzig und allein das Denken ist? Existirt denn wirklich ein solcher, vom Körper und allem Sinnlichen sich absondern könnender und abgesonderter, ein solcher abstrak-

ter Geist? Ist dieser Geist nicht etwa blos eine subjective Abstraktion, die C. nur macht, sondern auch eine objectiv-reale Abstraktion? Der Geist, den C. und wie er ihn erfaſste, hat seinen entsprechenden, ihn am bestimmtesten bezeichnenden Ausdruck, wie seine Wirklichkeit in dem, was Ich oder Selbst heiſst. Der Geist, der und inwiefern er von allem Körperlichen sich absondert, es als Fremdes, (rem alienam) nicht zu ihm Gehöriges und mit ihm Identisches von sich ausschlieſst, in dieser Absonderung und Unterscheidung seine positive Bestimmung hat, der nur ist, inwiefern und indem er denket, d. i. dessen Wesen nur das Denken ist, und zwar in der Bedeutung, die es bei C. hat, in der Bedeutung, nichts weiter zu sein, als das Bewuſstsein, die Selbstgewiſsheit, als die vom Körper sich unterscheidende Beziehung auf sich selbst, ist nichts andres, als das Ich oder Selbst, oder der Geist, in wiefern er Ich oder Selbst ist, und jeder Mensch erfaſst sich unbewuſst, selbst der sinnliche, aber dieser selbst in sinnlicher, unmittelbarer Weise, zumal aber der Gebildete in dieser Absonderung und Unterscheidung vom Körperlichen und Sinnlichen, und ist darin Geist, näher Selbst, Ich, er mag nun religiös, praktisch oder philosophisch diesen Unterschied machen. So gewiſs daher das Selbst existirt, so gewiſs hat der Geist des C. Existenz. In der Wirklichkeit ist freilich das Selbst immer ein bestimmtes, verschiedenes, in mannigfachen Zuhängen, aber die Aufgabe des Philosophen ist eben, eine Sache für sich selbst herauszuheben; denn nur so kommt ihre wahre Wirklichkeit, ihr wahres Wesen zum Vorschein. — C. sagt selbst: Nec aliam ob causam aliter (andres nämlich, als C., wenn er behauptet, der Geist sei gewisser und bekannter, als der Körper) visum est iis, qui non

ordine philosophati sunt, quam quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt. Et quamvis sibi certius esse putârint, se ipsos existere, quam quidquam aliud, non tamen adverterunt, per se ipsos mentes solas hoc in loco fuisse intelligendas. (Princ. Phil. P. I. XII.) C. versteht eben deſswegen auch unter dem Denken nichts als das Bewuſstsein, und rechnet daher die Vorstellung oder Imagination, selbst die Empfindung dazu, weil sie nicht blos eine Position des Sinnlichen, sondern auch und zwar hauptsächlich eine Position meiner selbst ist, weil ich auch in ihr als Selbst mich fühle, und bejaht bin, meiner bewuſst und gewiſs, als eines vom Sinnlichen oder Objectiven überhaupt Unterschiedenen, und daher eins ist mit dem Denken, inwiefern es selbst nichts andres ist, als Bewuſstsein.

Das Cogito ergo sum ist im wahren Geiste des C. nichts andres, als das Wesen des Geistes, der ganze Geist selbst, oder der Begriff und die Definition des Geistes. Zufolge der Flüchtigkeit seines Denkens und der Lockerheit seiner Gedanken, die er nicht streng zusammenhält, und des Uebelstandes, daſs er von richtigen philosophischen Gedanken zu recipirten, populären Vorstellungen herabfällt, trennt auch C. den Zweifel, als nur ein vorübergehendes Mittel, zur Erkenntniſs zu kommen, in der Darstellung von der positiven Bestimmung des Geistes ab, oder zeigt wenigstens nicht, wie das Denken, in welches er später, nachdem er den Standpunkt des Zweifelns aufgegeben hat, und sich mit den positiven Erkenntniſsbestimmungen des Geistes und anderer Objecte beschäftigt, das Wesen des Geistes setzt, sich zu dem Denken verhält, und mit dem zusammenhängt, mit dem er anfängt, und das nicht von dem Zweifeln unterschieden ist. Der Zwei-

fel erscheint daher insofern nur als ein zum Behufe der Erkenntnifs vom Subjecte angenommener Standpunkt, als etwas dem aus ihm resultirten oder gefolgerten Princip Aeufserliches, das auf die weitere Bestimmung und Erkenntnifs des Geistes keinen Einflufs hat. Allein, um das früher schon hierüber Erwähnte nicht noch einmal weitläufig erwähnen zu müssen, wenn man den zerstreuten C. streng und ordentlich zusammenfafst, Alles genau erwägend; so findet man, dafs der Zweifel die objective, ihm immanente Genesis des Geistes ist, dafs man, um auf den wahren Begriff des Geistes im Sinne C's. zu kommen, sich an den Anfang halten, den Weg des Zweifelns zu Hülfe nehmen, und von der positiven Bestimmung des Geistes nicht abtrennen mufs, und dafs in dem Cogito ergo sum das Wesen und der Begriff des Geistes selbst enthalten ist. C. unterscheidet den Geist vom Körper und sagt, er ist ein toto genere von ihm unterschiedenes. Aber was ist dieser Unterschied? Das Denken, als in welchem allein das Wesen des Geistes besteht. Was ist aber das Denken, namentlich gerade da, wo C. den Unterschied des Geistes findet und bestimmt, das Cogito ergo sum, das Princip seiner Philosophie, welches er an einer andern schon angeführten Stelle so ausdrückt: Primum principium est, quod anima nostra existit, ausspricht, anders, als Zweifeln? was aber das Zweifeln anders, als ein Absondern, ein Unterscheiden, ein Abstrahiren vom Körper und Sinnlichem? Unter Denken verstehe ich nichts anders, als das Bewufstsein, sagt C. Ist das Bewufstsein aber wohl im Sinne des C. etwas andres, als Selbstgewifsheit? Die Selbstgewifsheit aber etwas andres, als die Selbstunterscheidung vom Körper und vom Sinnlichen? Die Unterscheidung aber des in dieser Unterscheidung seiner selbst, als des abso-

lut und unmittelbar Reellen gewissen Geistes nicht ein Zweifel an der Existenz, der Realität des Sinnlichen, oder eine Verneinung desselben?*) Ist daher nicht die Dubitatio eins mit der Conscientia, das Zweifeln mit dem Bewufstsein? Der Geist ist also unterschieden vom Körper, und dieser Unterschied besteht im Denken; das Denken ist aber eins mit dem Zweifeln, das Zweifeln mit dem Unterscheiden; er ist also durch das Sichselbstunterscheiden vom Körper unterschieden; er ist dadurch Geist, dafs er denkt, also dadurch unterschieden von dem Körper, dafs er sich von ihm unterscheidet. Der Zweifel (natürlich in der Bedeutung, die er hier hat) ist das Wesen des Geistes, er wesentlich ein Zweifler an der Realität der sinnlichen Dinge, seine Immaterialität Immaterialisirung, oder positiv ausgedrückt: das Wesen des Geistes ist das Bewufstsein, der Geist nichts als Bewufstsein**), als das Cogito ergo sum, d. i. die unmittelbare Einheit meines Denkens und meines Seins, das Wesen meiner, als Geistes, oder mein Wesen, daher das Denken, das zugleich Unmittelbarkeit, meine Selbstgewifsheit, die unbedingte Affirmation meiner selbst ist. Der Geist aber, auf den die angegebnen Bestimmungen passen, ist, wie gesagt, nichts andres, als das Ich oder Selbst, wenn man streng und bestimmt den Begriff desselben erfafst und zu erfassen vermag. Die positive Erkenntnifs daher, die C. gegeben, und der positive Fortschritt, der mit ihm im Begriffe oder in der Lehre vom Geiste

*) Vergl. §. 84.

**) Quod autem nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cujus non sit conscia, per se notum mihi videtur, quia nihil in illa sic spectata esse intelligimus, quod non sit cogitatio, vel a cogitatione dependens, alioquin enim ad mentem, quatenus est res cogitans, non pertineret. (Responsio IV. p. 135.)

die Philosophie und mit ihr der menschliche Geist that, besteht darin, dafs er (und alle Erkenntnifs einer Sache beginnt mit dem Unterschiede,) zuerst aufs Schärfste und Bestimmteste den Geist vom Sinnlichen und Körperlichen unterschied, dafs er nicht blos bei dem unbestimmten Ausdruck und Gedanken: der Geist ist unterschieden von dem Körper, nicht bei den negativen, nichts bestimmenden, keine Erkenntnifs gewährenden Bestimmungen der Immaterialität, Unkörperlichkeit und Untheilbarkeit stehen blieb, sondern diesen Unterschied, diese Immaterialität und Einfachheit positiv bestimmte als das lebendige sich Unterscheiden des Geistes, d. i. sie in die Thätigkeit des Denkens, des Bewufstseins setzte, und den wirklichen, lebendigen, den selbstgewissen und bewufsten Geist, oder den Geist als Selbst zum Princip der Philosophie machte.

Es erhellt hieraus, wie Gassendi und Arnauld den Cartesius gänzlich mifsverstanden, wenn sie ihm vorwarfen, er habe nicht bewiesen, dafs das Denken nichts Körperliches sei, und er hätte doch vor allem eben dieses, denn diefs sei eben die Hauptfrage, beweisen sollen. Denn die Hauptsache bei C., auf die Alles ankommt, wenn man ihn begreifen will, ist eben die, dafs er von dem hohlen Gespenst, dem leeren, nichtssagenden Prädicat der Immaterialität oder Unkörperlichkeit den Begriff des Geistes befreite, und ihn in lebendigen, geistvollen Bestimmungen erfafste, wenn auch diese Bestimmungen von ihm nicht consequent durchgeführt wurden. Denn der Sinn des Cogito ergo sum ist eben kein andrer als der: ich unterscheide mich vom Körper, von dem Materiellen, und defswegen und darin bin ich unterschieden, mein mich Unterscheiden ist mein Unterschied. Der Unterschied des Geistes von der Materie, seine Immaterialität,

damit Er selbst, sein Sein besteht darin, daſs er sich unterscheidet vom Körper, ihn als ein Andres von sich ausscheidet, d. i. daſs er denkt; denn dieses Verneinen des Körpers, dieses Ausscheiden ist natürlich kein sinnliches, sondern ein geistiges, ist Denken. Wäre ich nicht unterschieden, so könnte ich mich nicht unterscheiden. Der Beweis, daſs ich unterschieden bin, ist, daſs ich mich unterscheide. Dieses mein Unterscheiden ist mein Bewuſstsein, die Gewiſsheit meiner selbst, mein Ich, und als diese unmittelbare Bejahung meiner selbst die unbedingte Verneinung alles Körperlichen und Materiellen, die unumschränkte Gewiſsheit, daſs ich Ich selbst bin, kein Andres, kein Körper. Der Geist ist nicht immateriell und denkt, als wäre die Immaterialität für sich ein Prädicat, oder das allgemeine Prädicat; oder auch er denkt nicht, weil er immateriell ist, sondern er ist immateriell, weil und insofern er denkt, seine Immaterialität, sein nicht Körper Sein ist einzig und allein sein Denken, sein Bewuſstsein, und darum die Frage, ob er auch noch körperlich ist oder nicht, unstatthaft, die Forderung eines Beweises ein ungeziemender Miſsverstand. —

Der Mangel der Philosophie des C. ihrem Inhalt nach besteht aber darin, daſs er das Selbst zum ganzen Geiste machte, daſs er den Geist nur in der Beziehung auf sich selbst, (in der Beziehung der Subjectivität) und diese Beziehung als sein ganzes Wesen, daſs er den Unterschied vom Körper lediglich als seine positive Bestimmung erfaſste, — denn bestimmt er gleich diesen Unterschied positiv als Denken, als Bewuſstsein; so ist doch selbst wieder dieses Denken nur Beziehung auf sich, Unterscheidung und Abstraktion vom Körper, (Negativität) — und daſs er daher bei dem

Gegensatze zwischen Geist und Körper stehen bleibt. Aus diesem Mangel gehen die weitern Mängel seiner Philosophie, namentlich seiner Naturphilosophie und seiner Ansicht von der Verbindung des Geistes mit dem Leibe hervor. Der Form nach besteht aber, abgesehen von der allgemeinen Ungenauigkeit und Inconsequenz, die sich C. zu Schulden kommen läſst, der Mangel seiner Philosophie des Geistes, die, obwohl dem Umfang und Raum nach der geringste, seinem Inhalt nach aber der wichtigste und bedeutungsvollste Theil seiner Philosophie ist, darin, daſs er die bei ihm zu Grunde liegende Idee vom Geiste, die gerade die wesentliche ist, nicht zu klarem Bewuſstsein gebracht und methodisch entwickelt hat, daſs er den lebendigen Geist wieder in ein abgezogenes, leeres Ens verwandelt, den Begriff des unmittelbar im Denken, des, dadurch und darin, daſs er seiner bewuſst ist, seiner Immaterialität, seiner Freiheit vom Körperlichen, seiner Realität und seiner selbst als Geistes gewissen Geistes in die geistlose Form der Einfachheit und Untheilbarkeit übersetzt, und nachdem er den Geist in ein formelles Wesen verwandelt hat, das Denken, das Bewuſstsein eben so als ein Attribut von ihm prädicirt, wie die Ausdehnung vom ausgedehnten Wesen, und daher in einen solchen Dualismus verfällt, daſs die Res extensa eben so viel Selbstständigkeit und Realität hat, als der Geist, der doch anfangs als das unmittelbar, ursprünglich Gewisse und Reelle gesetzt ist.

§. 90.

Uebergang zu dem objectiven Erkenntniſsprincip.

Der Geist hat nun wohl ein gewisses Wissen von sich und seiner Realität, und in dieser Gewiſsheit ein Erkenntniſsprincip, ein Maſs, an dem er erkennt, was gewiſs ist, nämlich, daſs Alles

wahr ist, was er eben so klar und deutlich einsieht, als sich selbst, seine Existenz, d. i. was er in demselben klaren Lichte schaut, in dem er sich selbst sieht, in der Einheit mit sich selbst erkennt, was nicht seine Selbstgewiſsheit stört, den Geist nicht von sich selbst entfremdet, nicht ein Andres, ein Fremdes ist, das nicht eine Affirmation von ihm selbst ist, nicht ihn seiner selbst gewiſs macht.

Aber dieses Maſs oder diese Regel ist nur ein Princip der Gewiſsheit, nicht der Erkenntniſs und Wahrheit, und daher für sich nicht hinreichend, um dem Geiste die Gewiſsheit zu geben, daſs das, was er klar und deutlich einsieht, auch wirklich wahr ist, die Gewiſsheit nämlich von der Realität oder Wahrheit andrer Erkenntnisse, als die unmittelbar eins sind mit der Selbst-gewiſsheit des Geistes, und von der Realität ihrer Objecte. Der Geist (nämlich in der Bedeutung, die er bei C. hat) ist unmittelbar, aus sich selbst nur seiner selbst gewiſs, und seiner Existenz versichert, und seine erste Erkenntniſs, seine Selbsterkenntniſs nur die Gewiſsheit seiner selbst, die gerade die Gewiſsheit von der Realität des Andern verneint und ausschlieſst. Der im Bezweifeln des Sinnlichen, kurz alles von ihm Unterschiedenen seiner selbst gewisse Geist kann nicht aus sich und durch sich zur Gewiſsheit von der Realität des von ihm Unterschiedenen, und der von seiner Selbstgewiſsheit und Erkenntniſs unterschiednen Erkenntnisse und Vorstellungen kommen; diese Gewiſsheit ist für ihn wesentlich keine unmittelbare, sondern eine vermittelte, es wird dazu ein Drittes, ein Medium erfordert. Durch die Gewiſsheit von seiner Realität erhält er erst die Gewiſsheit von der Realität dessen, was aus ihm selbst für ihn ein Ungewisses ist, weil er es als ein von sich, dem Reellen, dem unmittelbar Selbstgewissen Unterschie-

denes findet. Geist und Körper oder Sinnliches sind dem Wesen nach unterschieden, sind sich entgegengesetzt; sie stehen mit einander im Gegensatze, aber nicht so, wie irgend zwei andere Gegenstände oder Dinge, wovon ein jedes gleich berechtigt ist, gleiche Realität hat, sondern so, daſs der Geist, weil er dem Körper entgegengesetzt, von ihm unterschieden ist, das Gewisse, Positive, Reelle ist, der Körper aber, weil er dem Geiste entgegengesetzt ist, das Bezweifelbare, Ungewisse, (zunächst von dem Standpunkt des Geistes für sich aus) Unreelle. Der Geist kann daher als ein Entgegengesetztes, und zwar als ein solches, das im Zweifel an der Realität des Andern den Triumph seiner eignen Selbstständigkeit und Realität feiert, aus sich (d. i. aus der Gewiſsheit von sich selbst) nicht von der Realität desselben gewiſs werden; er kann davon nur gewiſs werden in der Gewiſsheit von der Realität des absolut reellen und positiven, des unendlichen Wesens, das nicht innerhalb des Unterschieds und Gegensatzes steht, vor dem beide, als Entgegengesetzte, in die gemeinschaftliche Gattung endlicher Substanzen zusammenfallen, und vor dessen Dazwischenkunft beide, wie zwei kleinere Staaten bei der Intervention eines gröſseren und mächtigeren, wo nicht ihren Unterschied und Gegensatz, doch ihren Kampf auf Tod und Leben beilegen, und Friedensverträge mit einander schlieſsen.

C. drückt wieder nicht nur höchst unphilosophisch in populären, theologischen Vorstellungen diese Idee von der Vermittelung der Selbstgewiſsheit mit der objectiven Gewiſsheit, d. i. mit der Gewiſsheit von der Realität des von der Selbstgewiſsheit Unterschiedenen, und mit der Erkenntniſs desselben durch die Gewiſsheit von der Realität der Idee Gottes aus, sondern er geht auch auf eine beque-

me und unphilosophische Weise von dem Selbstbewufstsein zum Bewufstsein von Gott, und dessen Existenz über. Denn, statt zu entwickeln und zu zeigen, wie denn das Denken, das nur Selbstgewifsheit ist, nur die Beziehung des Geistes auf sich ausdrückt, zum gegenständlichen Denken wird, zu Unterschieden in sich, zur Idee Gottes und überhaupt zu Ideen, zu diesen verschiedenen Weisen des Denkens (modos cogitationis Med. III.) kommt, inwiefern sie nämlich nicht nur in der Identität mit dem Denken, sondern zugleich Unterschiede in ihm sind, stellt er sich auf den Standpunkt des Vorfindens und Wahrnehmens, und findet denn auch die Idee Gottes unter der Klasse der eingebornen Ideen vor; denn er theilt (Medit. III.) die Ideen ein in gemachte, (factas) in aus den Sinnen entsprungene oder gekommene, (adventitias) und in eingeborne, ursprüngliche, (innatas.) Insofern ist allerdings C. hierin zu entschuldigen, ja gerechtfertigt, als er nichts weiter überhaupt wollte und suchte, als ein zuverläfsiges Princip der Gewifsheit, und es daher ihm ausser dem Wege lag, solche Schwierigkeiten, wie der Zusammenhang und die Genesis der Ideen mit und aus dem selbstgewissen Denken ist, zu lösen. Unverzeihlich ist aber diese Inconsequenz und Nachläfsigkeit von ihm, dafs er in diesem Theile seiner Philosophie auf den Geist, dessen Sein unmittelbar eins ist mit seinem Denken, die Vorstellung der Erschaffung anwendet, von bei der Erschaffung ihm eingedrückten und eingepflanzten, von angebornen Ideen spricht, und dem Zweifel, der Anfangs eins mit der Selbstgewifsheit und Realität des Geistes, die Affirmation selbst desselben ist, die triviale Bedeutung eines Beweises, dafs er ein abhängiges und unvollständiges Wesen sei, (Medit. IV) substituirt, kurz den Geist, oder das Selbst als Geist mit dem em-

pirischen, einzelnen, sinnlichen Individuum oder Subjecte identificirt. Die Art und Weise nun, wie C. von der Idee Gottes zur Gewifsheit von der Existenz desselben übergeht, ist folgende.

§. 91.

Die Idee der unendlichen Substanz.

Die Ideen, die ich in mir finde, sind der Form nach d. i. insofern, als sie nur gewisse Arten, Bestimmungen meines Denkens sind, nicht viel von einander unterschieden; aber wenn ich auf ihren Inhalt sehe, auf das Object, das sie vorstellen, so zeigt sich ein gewaltiger Unterschied unter ihnen. Denn offenbar sind solche Ideen, die mir Substanzen vorstellen, viel erhabener und ihrem Inhalt oder Gegenstand nach viel reeller und vollkommener, d. i. sie enthalten mehr objective Realität, als die Ideen, die mir nur Accidenzen vorstellen, und wieder die Idee einer unendlichen Substanz enthält mehr objective Realität, als die Ideen endlicher Substanzen. Nun ist aber doch klar, dafs die wirkende und vollständige Ursache zum Wenigsten eben so viel Realität enthalten mufs, als ihre Wirkung? Denn wenn die Wirkung nicht ihre Realität von der Ursache empfienge, woher könnte sie dieselbe bekommen? und wie könnte die Ursache der Wirkung eine Realität geben, die sie nicht selbst in sich enthält? Es kann daher weder Etwas aus Nichts werden, noch das Vollkommnere von dem Unvollkommnen, das, was mehr Realität enthält, von dem herkommen, was weniger Realität in sich hat. Und diefs gilt nicht nur von den Wirkungen, die eine eigentliche Realität haben, sondern auch von den Ideen, bei denen nur die objective (vorgestellte) Realität berücksichtigt wird. Je mehr objective Realität die Ideen enthalten, desto voll-

kommner mufs ihre Ursache sein. Und es kann sich in uns nicht die Idee oder das Bild einer Sache vorfinden, von der nicht das Original, welches alle Vollkommenheit der Idee wirklich in sich hat, in oder ausser uns existirt. Die Ursache der Idee mufs die Realität, die in der Idee nur eine objective ist, wirklich in sich enthalten. Unter allen Ideen aber, die ich habe, ist nur Eine, die so erhaben ist, eine solche Unermefslichkeit von Vollkommenheiten in sich enthält, dafs ich gewifs bin, dafs ich nicht ihre Ursache sein kann, da ich durchaus nicht die objective Realität jener Idee wirklich oder in einem höhern Grade (eminenter) in mir enthalte. Diese Eine Idee ist die Idee der unendlichen Substanz, Gottes. Gott ist daher die Ursache dieser Idee, nur von ihm kam sie in mich, Gott also existirt nothwendig. Denn obgleich defswegen die Idee der Substanz in mir ist, weil ich selbst Substanz bin; so kann doch die Idee der unendlichen Substanz nicht aus mir kommen, da ich endlich bin, sie kann nur von der wirklich unendlichen Substanz in mir hervorgebracht werden. Denn ich fasse das Unendliche nicht etwa blos durch die Negation des Endlichen, wie ich die Ruhe z. B. durch die Negation der Bewegung fasse, sondern durch eine positive, wahre Idee. Denn ich sehe klar ein, dafs in der unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist, als in der endlichen, und dafs daher gewisser Massen der Begriff des Unendlichen früher in mir ist, als der Begriff des Endlichen, d. h. die Idee Gottes eher in mir ist, als die meiner selbst. Denn wie könnte ich einsehen, dafs ich zweifle, dafs ich wünsche, d. h. dafs mir Etwas fehlt, dafs ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht die

Idee eines vollkommneren Wesens in mir wäre, aus dessen Vergleichung mit mir ich meine Mängel erkännte? Die Idee Gottes, des unendlichen Wesens, da sie mehr objective Realität, als irgend eine andre enthält und höchst klar und deutlich ist, ist daher auch die allerwahrste Idee. Wenn man sich auch einbilden könnte, dafs ein solches Wesen nicht existirt, als diese Idee vorstellt; so könnte man doch wenigstens sich nicht einbilden, dafs die Idee davon nichts Reales darstellt. Höchst klar und deutlich ist aber auch diese Idee; denn Alles, wovon ich klar und deutlich einsehe, dafs es real und wahr ist, dafs es Vollkommenheit in sich hat, ist ganz in ihr enthalten. Diese Idee von Gott kann nun aber, wie gesagt, nur von Gott selbst in mich kommen, und Gott ist also. Denn ich habe sie weder aus den Sinnen geschöpft, weil keine Bestimmung Gottes den Bestimmungen der äufsern oder körperlichen Objecte ähnlich ist, und diese daher den Attributen Gottes nicht das Muster hergeben können, noch habe ich sie durch die Erweiterung anderer Ideen gewonnen; denn woher könnte in mich die Fähigkeit kommen, alle endlichen Perfectionen zu erweitern, d. h. gröfsere und erhabnere Vollkommenheit zu denken, wenn nicht die Idee eines vollkommneren Wesens, nämlich Gottes in mir wäre? noch habe ich sie erdichtet; denn ich kann durchaus Nichts von ihr hinwegnehmen, noch Etwas hinzusetzen. Sie ist mir daher eingeboren, wie mir die Idee Meiner selbst eingeboren ist. Sie ist das Siegel Gottes, das er mir bei der Erschaffung eingedrückt hat.

Dafs die Idee von Gott nicht von uns gemacht oder erdichtet ist, und kein chimärisches, sondern ein ewiges und wirkliches Wesen vorstellt, und daher nothwendig Gott existirt, geht daraus besonders deutlich hervor, dafs unter allen Ideen es allein

die Idee von Gott ist, die nicht blos mögliche und zufällige, sondern schlechthin nothwendige und ewige Existenz enthält. Dafs die ewige Existenz zu dem Wesen der unendlichen Substanz gehört, sehe ich so klar und deutlich ein, als dafs das, was ich von irgend einer Zahl oder Figur beweise, zum Wesen dieser Zahl oder Figur gehört. Was die Klarheit und Gewifsheit dieses Begriffs von der Einheit des Wesens und der Existenz in Gott trübt, liegt allein darin, dafs wir bei allen Dingen gewohnt sind, die Existenz vom Wesen zu unterscheiden, und daher auch glauben, dafs sie auch vom Wesen Gottes abgetrennt, und Gott darum als nicht existirend gedacht werden könne. Bei genauerer Erwägung wird es jedoch offenbar, dafs sich die Existenz eben so wenig vom Wesen Gottes absondern läfst, als von dem Wesen des Dreiecks die Gröfse seiner drei zweien Rechten gleichen Winkel, oder von der Idee des Berges die des Thales, so dafs Gott, das höchst vollkommene Wesen ohne Existenz, d. i. ohne eine Vollkommenheit zu denken, kein geringerer Widerspruch ist, als sich einen Berg ohne Thal zu denken. Daraus, dafs ich Gott nur als existirend denken kann, folgt daher, dafs die Existenz von Gott unabsonderlich ist, und er also wirklich existirt, aber nicht etwa defswegen, weil mein Denken diefs bewirkt, und macht, dafs etwas so und nicht anders ist, sondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit der Existenz Gottes selbst mich zwingt und bestimmt, so und nicht anders zu denken; denn es steht nicht in meinem Belieben, Gott ohne Existenz, das absolut vollkommene Wesen ohne eine Vollkommenheit zu denken, wie es in meinem Belieben steht, ob ich mir irgend ein eingebildetes Ding, z. B. ein Pferd ohne oder mit Flügeln vorstellen will. [7]

§. 92.
Ueber die Cartesischen Beweise vom Dasein Gottes.

Der Beweis von der Existenz Gottes aus seinem Wesen oder aus der Idee von ihm, der bekanntlich den Namen des ontologischen führt, sich im Wesentlichen schon bei einigen Scholastikern, namentlich Anselmus, zum Theil selbst schon bei Augustin*) angedeutet findet, und nach C. mit einiger Modification in die Leibnitzisch-Wolfische Schule überging, hat schon zur Zeit des C. heftige Anfechtungen erleiden müssen, und ist in neuerer Zeit, wie bekannt, hauptsächlich von Kant kritisirt worden, dessen Kritik dann Hegel wieder in seiner Logik (B. 3.) einer strengen Prüfung unterwarf. Die wesentlichen Punkte, auf die es beim richtigen Verständnifs sowohl dieses, als des vorhergehenden Beweises ankommt, sind: 1) Die Idee Gottes ist nicht nur eine nothwendige (nicht gemachte, willkührliche) und allgemeine, mit dem Wesen des Geistes identische (eingeborne) Idee, sondern auch ihrem Gegenstand oder Inhalt nach die vollkommenste, die reellste aller Ideen, und daher von allen andern Vorstellungen oder Ideen unterschieden. Sie ist die Idee aller Ideen, die allerwahrste, die absolut positive, und daher kann der Uebergang von ihr zum Sein nur dann curios erscheinen, wenn man den wesentlichen Unterschied und Vorzug dieser Idee vor allem andern übersieht und sie mit jeder beliebigen subjectiven Vorstellung gleichsetzt. Non enim vis mei argumenti desumitur ab idea in genere desu-

*) Eine Zusammenstellung der Gedanken Augustin's überhaupt, die mit den Gedanken des C. über das Wesen des Geistes Aehnlichkeit haben, gab Lud. de la Forge in der Praefatio zu seinem Tract. de Mente humana.

miter ab idea in genere sumpta, sed a peculiari ejus proprietate, quae in idea, quam habemus de Deo, evidentissima est, atque in nullis aliarum conceptibus potest reperiri, nempe ab existensiae necessitate, quae requiritur ad cumulum perfectionum, sine quo Deum intelligere non possumus. (R. d. Cart. Notae in Program. quoddam etc. p. 187.) 2) Die Idee Gottes enthält allein nothwendige Existenz; Gott kann gar nicht anders, als seiend gedacht werden, von seinem Wesen ist sein Sein unabsonderlich, ununterscheidbar. C. selbst erklärt sich nicht näher und bestimmter über die Existenz und das Wesen Gottes und die Einheit beider in ihm." Zur Erläuterung und Entwicklung dieser Ideen mag daher kürzlich Folgendes dienen. Bei endlichen Wesen ist die Existenz vom Wesen unterschieden oder absonderlich, d. h. ihr Wesen ist geistig, ihre Existenz sinnlich, und darin eben ist diese von jenem unterschieden und absonderlich. Das Wesen z. B. des Menschen ist die Geistigkeit, die Vernunft, oder wie man es sonst nennen und bestimmen will, aber die Existenz desselben sind die vielen einzelnen Menschen, die in die Sinne fallen. Gottes Wesen ist klar und deutlich; seine Existenz daher, da sie eins mit dem Wesen ist, ist eben so klar, so deutlich, so lichtvoll und hell, wie sein Wesen; bei dem Menschen dagegen ist die Existenz gleichsam die Sonnenfinsterniſs der Idee, so viele Menschen, so viele Flecken in der Sonne ihres Wesens; sie verdunkeln das an sich klare und deutliche Wesen; d. i. in der Idee erkenne ich nicht, weil die Existenz des Menschen die vielen existirenden Menschen sind, die Existenz desselben, ich schaue sie nicht durch das Licht der Vernunft, es ist ein Abbruch zwischen der Idee oder dem Wesen und der Existenz, die da-

her, als nicht unmittelbar mit dem Wesen verbunden, zufällig, bedingt, abhängig, eine nur mögliche, aber nicht nothwendige ist; sie fällt in die Sinne; die Existenz des Menschen, d. i. die Existirenden lerne ich erst durch den Sinn, die sinnliche Anschauung kennen; das Wesen fällt nur in die Vernunft. Aber bei Gott ist nicht diese Trennung, er selbst ist sein Sein, Ipse suum Esse est; (Resp. V. 74) wie sein Wesen, so fällt daher auch seine Existenz in die Vernunft, wird zugleich mit dem Wesen von ihr geschaut und ergriffen. Die Existenz Gottes spiegelt ungetrübt sein klares Wesen wieder; in Einem Lichte wird daher sein Sein und sein Wesen geschaut, mit Einem und demselben Organe werden beide ergriffen, nämlich mit dem Auge der Vernunft. Der Begriff des Wesens Gottes ist zugleich der Begriff seiner Existenz auch, Wesen und Existenz ist in ihm eins, das Denken und Erkennen seines Wesens und Seins daher auch Ein Act. Von Gottes Wesen ist seine Existenz nicht zu unterscheiden, d. h. doch wohl seine Existenz ist eine wesentliche, keine sinnliche, so dafs ich, um von seinem Dasein mich zu überzeugen, eines andern Organs, als der Vernunft bedürfte; ich kann und brauche daher nicht, um mich von seiner Existenz zu überzeugen, etwa über die Vernunft oder die Idee hinauszugehen in die Region der sinnlichen Erfahrung oder einer andern unbekannten Sphäre. Deduxi probationem Existentiae Dei ex Idea, quam in me sentio, Entis summe perfecti, quae notio communis est, quae de eo habetur. Et verum est solam considerationem talis Entis facillime deducere ad cognitionem ejus Existentiae, ita ut fere idem sit concipere Deum et concipere quod existat. (Ep. P. III. Ep. CXIV.) Es

ergiebt sich auch hieraus 3) dafs der Beweis vom Dasein Gottes, obwohl ihn C. als einen Beweis darstellt, und ihn auch in die Form eines Schlusses bringt, nur der Form nach, aber nicht dem Wesen, der Sache, der substanziellen Idee nach ein Schlufs oder Beweis ist. Die Hauptsache, wobei es hier ankommt, ist die Idee Gottes als des Wesens, in dem das Wesen nicht von der Existenz unterschieden ist. Diese Idee ist für sich selbst der Beweis, dafs er ist. Die Idee selbst ist die Gewifsheit, das Zeugnifs, dafs Gott ist; er kann gar nicht anders gedacht werden, als seiend; indem ich ihn denke, die Idee von ihm habe, so bin ich schon gewifs, dafs er ist; sonst habe ich nicht die Idee von ihm. Die Existenz wird nicht erst durch ein Andres oder Drittes mit dem Wesen verbunden; nicht durch ein Andres oder die Verknüpfung mit ihm werde ich erst gewifs, dafs er ist; die Gewifsheit von seinem Dasein kommt nirgendwo anders her, als aus seiner Idee. Der Begriff Gottes ist der Beweis von seinem Dasein. Die Form des Beweises ist daher nur äufserlich, thut nichts zur Sache, ist nur eine der damaligen und auch noch spätern Gewohnheit, alles in mathematische oder logische Beweisformen zu bringen, gemäfse Verständigung für das Subject. Gott denken und gewifs sein, dafs er ist, ist nicht ein in sich verschiedener, getrennter und vermittelter Act; die Schlufs- und Beweisform, die wesentlich nur ist eine Verbindung von Getrenntem oder wenigstens Verschiedenem, ist also hier nur ein Unwesentliches. C. sagt selbst: Quod autem ad Deum attinet, certe nisi praejudiciis obruerer, et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem, nam quid ex se apertius,

quam summum ens esse sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere? (Med. V) Ferner: Considerent in aliarum quidem omnium naturarum ideis existentiam possibilem, in Dei autem Idea non possibilem tantum, sed omnino necessariam contineri. Ex hoc enim solo et absque ullo discursu cognoscent, Deum existere, eritque ipsis non minus per se notum, quam numerum binarium esse parem, vel ternarium imparem et similia. Nonnulla enim quibusdam per se nota sunt, quae ab aliis non nisi per discursum intelliguntur. (Ration. mor. geom. disp. S. 87) 4) Gassendi macht dem C. den Einwurf, daſs er die Existenz unter die Perfectionen oder Eigenschaften Gottes rechne. Sed nimirum neque in Deo, neque in ulla alia re existentia perfectio est: sed id, sine quo non sunt perfectiones. Siquidem id, quod non existit, neque perfectionem neque habet, imperfectionem; et quod existit, pluresque perfectiones habet, non habet existentiam, ut perfectionem singularem unamque ex eo numero, sed ut illud, quo tam ipsum, quam perfectiones existentes sunt, et sine quo nec ipsum habere, nec perfectiones haberi dicuntur. (Object. V.) C. erwiedert darauf: Hic non video, cujus generis rerum velis esse existentiam, nec quare non aeque proprietas, atque omnipotentia dici possit, sumendo scilicet nomen proprietatis pro quolibet attributo sive pro omni eo, quod de re potest praedicari, ut hic omnino sumi debet. Quin etiam existentia necessaria est revera in Deo proprietas strictissimo modo sumpta, quia illi soli competit et in eo solo partem essentiae facit. (Resp. V. 74.) Allerdings hat G. recht, wenn er behauptet, daſs die Existenz keine Perfection oder Eigenschaft oder Attribut ist. Allein C. kam zu dieser unpassenden unrichtigen Vorstellung nur dadurch, daſs er die Idee von der Einheit des Wesens und

der Existenz Gottes in der Form eines Beweises ausdrückt, und unter dem Wesen den Inbegriff aller Perfectionen versteht. Allein diese unrichtige Vorstellung hebt nicht die Wahrheit der Idee auf; und es kommt ja Alles darauf an, daſs die Existenz in der Beziehung nur zum Wesen steht, in welcher Beziehung die Existenz die Bedeutung einer bloſsen Perfection verliert, und die der Perfection der Perfectionen, der Realität der Realitäten, des Wesens, bekommt.

Dem C. wurde noch von seinen Gegnern, z. B. auch von dem Jesuiten Gabriel Daniel in seinem Voyage du monde de Des-Cartes der Einwurf gemacht, daſs Gott nach ihm das Prinzip der Gewiſsheit sei, er erst durch die Gewiſsheit von seinem Dasein gewiſs werde, daſs Das, was er klar und deutlich einsehe, wahr sei, und doch daher, daſs er klar und deutlich einsehe, daſs die Existenz nothwendig in der Idee Gottes enthalten sei, die Gewiſsheit herhole, daſs Gott existire, und daher das zu Beweisende durch das zu Beweisende beweise; daſs C. ferner gar nicht gewiſs sein könne, daſs er existire, daſs er ein denkendes Wesen sei, da Gott ja erst das Princip der Gewiſsheit sei, u. dgl. Allein es ist zu bemerken und zu erkennen, daſs der Geist nicht erst vermittelst der Gewiſsheit von Gottes Dasein, sondern unmittelbar — denn das macht ja ihn gerade zum Geist, zum Bewuſstsein — seiner selbst, seiner Existenz gewiſs ist, und eben so aus sich selbst gewiſs ist und sein kann, daſs Das, was er klar und deutlich einsieht, wahr ist, und Gott existirt; daſs Gott eigentlich das Princip der Gewiſsheit nur ist für das vom Geiste Unterschiedene, für die Realität der Sinnenwelt, und seines Zusammenhangs mit ihr, und nur insofern auch für die Realität andrer Objecte, als sie nicht wesentlich identisch sind mit

der Selbstgewissheit des Geistes; und dass endlich Gott nicht sowohl erst das Princip der Gewissheit ist, als vielmehr das Princip der Vervollständigung der Gewissheit, der Bestätigung, der objectiven Autorisation, dass Das, was dem Geiste durch seinen klaren und deutlichen Begriff, aus ihm selbst gewiss ist, auch wirklich wahr sei. Allerdings bleibt eine Inconsequenz, ein Widerspruch übrig, der aber in der Sache selbst enthalten ist, in dem Geiste nämlich, wiefern er Selbst ist, wie C. ihn erfasst hat, der daher nicht nur hier in dem Beweis vom Dasein Gottes zum Vorschein kommt, sondern in der Philosophie selbst des C. liegt, in seinem Standpunkt, in dem Standpunkt des Selbsts oder Ichs, und der sich daher auch später auf eine noch viel stärkere Weise in verschiedenen moralischen und religiösen, selbst philosophischen Ansichten und Geistesstufen der neuern Zeit vorfindet, die den Geist als Selbst zu ihrem Princip haben, und als ein Niederschlag, gleichsam als der Satz der Cart. Philosophie angesehen werden müssen.

§. 93.

Das Princip der objectiven Gewissheit und Erkenntniss.

Da ich gewiss bin, fährt C. fort, dass Gott ist das unendliche Wesen, das alle Perfectionen in sich enthält, so bin ich auch gewiss, dass Gott mich nie täuscht und betrügt; denn die Täuschung, der Betrug ist eine Unrealität, und kann daher, als solche, Gott, dem absolut Reellen nicht zukommen. Er ist vielmehr die höchste Wahrhaftigkeit, die Quelle alles Lichtes. Es ist daher ein Widerspruch, dass er die eigentliche oder positive Ursache unserer Irrthümer ist. Es ist also nothwendig, dass das Licht der Natur oder das uns von Gott gegebene Er-

kenntnifsvermögen nie ein Object erfassen kann, das nicht wahr ist, insofern es erfafst wird, d. i. insofern es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott würde mit Recht ein Betrüger genannt, wenn er ein Erkenntnifsvermögen uns gegeben hätte, das verkehrt wäre, und Falsches für Wahres ergriffe. Es schwindet daher jetzt der frühere Zweifel, der in mir defswegen entstand, weil ich nicht wufste, ob ich nicht vielleicht eine solche Natur hätte, die mich selbst im Evidentesten täuschte. Durch die Gewifsheit von der Realität und Wahrhaftigkeit Gottes werde ich darum jetzt auch gewifs, dafs materielle Dinge existiren; denn die Vorstellungen von den materiellen Dingen producire ich nicht aus mir selbst, sie entstehen im Gegentheil oft wider meinen Willen, und ohne dafs ich dabei mitthätig bin, in mir, ich sehe vielmehr klar ein, dafs sie von den Dingen selbst herkommen; Gott würde mich daher täuschen, wenn sie anders woher als von den Dingen in mich kämen, und es existiren folglich materielle Dinge. Eben so werde ich nun auch gewifs, dafs ich mit einem Körper eng verbunden bin. Die Gewifsheit aller Erkenntnifs hängt daher allein von der Erkenntnifs Gottes ab, so dafs man, ehe man Gott kennt, nichts vollkommen wissen kann. [8]

Der Geist hat sich also wohl in dem Bewufstsein Gottes aus dem Standpunkt der blofsen Selbstgewifsheit zum Bewufstsein der Wahrheit und Unendlichkeit erhoben, aber er kommt doch nicht über seine Subjectivität hinaus; denn das Bewufstsein von Gott ist selbst wieder nur die Gewifsheit seiner selbst, er ihm nur die Bestätigung und Bewährung dessen, was ihm aus ihm selbst gewifs ist, die Autorisation und Ratification, die objective Affirmation, dafs das, was er klar und deutlich

einsieht, wahr ist. Non dubium est, quin Deus sit capax, ea omnia efficiendi, quae ego sic percipiendi sum capax, nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc, quod illud a me distincte percipi repugnaret. (Med. VI. p. 35.) Bei C. hat also schon Gott, in dieser Beziehung wenigstens, dieselbe Bedeutung, die er fast überall in der neuern Zeit erhielt, nur mit dem grofsen Unterschied, dafs bei C. Gott die Affirmation des denkenden Geistes ist, während er nachher die Bedeutung bekam, nur die Bestätigung, Bewahrheitung, die Affirmation der subjectiven Herzenswünsche u. dgl. zu sein.

§. 94.

Uebergang zur Naturphilosophie Des-Cartes.

Für den Geist, der den Körper als ein nicht zu sich Gehöriges von sich ausscheidet, und in dieser Absonderung und Unterscheidung sich als Geist erfafst, ist gerade die Natur das interessanteste Object seiner Erkenntnifs; denn eben in dieser Unterscheidung fixirt er sie als ein wesentliches Object, zieht sie alle seine Aufmerksamkeit auf sich, erweckt sie in ihm die brennende Begierde und den mächtigsten Reiz, sie kennen zu lernen, gerade dadurch ja, dafs er die Natur im Gegensatze nur gegen sich erfafst und sich wieder nur im Gegensatze gegen sie, ist die Betrachtung und Erforschung der Natur ein Interesse seines Wesens selber. C. kann daher auch nicht geschwind genug an die Naturphilosophie kommen, nur in ihr ist es erst ihm wohl, sie sein angelegentlichstes Interesse. Die Natur ist aber für den Geist auf diesem Standpunkte, wo sie nur als das Andere, als der Gegensatz des Geistes bestimmt ist, nur als Materie Object. Substanzialität, Wirklichkeit oder Realität hat für diesen Geist nur das Gewisse, das Gewisse ist ihm das Wahre, d. i. wahr,

was er klar und deutlich einsieht oder vorstellt. Nicht die riech- schmeck- tast- und sichtbare, kurz nicht die sinnlich bestimmte, die fühlbare Natur ist ihm die substanzielle Natur; denn das Gefühl ist dunkel, undeutlich, ungewifs, sondern allein die klar und deutlich vorgestellte, die gewisse, die evidente Natur ist für ihn die wirkliche Natur; nicht was in den Sinn, nur das von der Natur, was in den Verstand fällt, nur die Natur, die und wiefern sie Gegenstand des klaren und deutlichen Begriffs des seiner selbst gewissen Geistes, nicht wiefern sie Gegenstand der Sinne ist, oder der unmittelbar sinnlichen Anschauung, ist reell; diese abstrakte, von den sinnlichen Qualitäten als unreellen Affektionen abgesonderte, nur dem Geiste gegenständliche, evidente Natur ist aber eben die Materie, oder die Natur als Materie, und zwar als eine Materie, deren wesentliche Bestimmung die Ausdehnung ist. Die Materie ist zwar das direct dem Geiste Entgegengesetzte, denn sie macht das Nichtgeistige zum Nichtgeistigen, den Körper zu dem, was er ist, seine wesentliche Bestimmung ist allein die Ausdehnung; aber doch ist gerade diese Betrachtungsweise der Natur, als einer blofsen Materie, und der Materie, als blofser Ausdehnung, die Anschauung von ihr in dieser Aeufserlichkeit die Anschauung, welche mit dem selbstgewissen Geiste identisch, oder doch am wenigsten ihm entfremdet ist, am nächsten ihm liegt, ihn nicht von sich entfernt, und aus der Schanze seiner Selbstgewifsheit herausbringt, die Anschauung, in der der Geist bei und in sich selbst bleibt, in dem Bewufstsein und der Gewifsheit seiner selbst, in der Absonderung und der Abgezogenheit vom Sinnlichen. *) Denn

*) Vergl. hiemit die oben §. 11. angeführte Stelle von Baco von Verulam über die Quantität.

die Materie als blofse Ausdehnung, ist selbst abgesondert von den sinnlichen Bestimmungen, sie ist nur Gegenstand des Geistes, sie ist ein klarer und deutlicher Begriff, und, als dieser, eine Bejahung oder Affirmation des Geistes, und seiner Selbstgewifsheit. Die Anschauung der Materie ist zwar eine Entäufserung des Geistes, aber sie ist keine Entfremdung, sie sondert den Geist nicht von sich selbst ab, sie stürzt ihn nicht aus dem klaren Himmel seiner Selbstgewifsheit in die Nacht der Sinnenvorstellungen. Diese gewisse und evidente, den Geist nicht sich entfremdende, nicht aus dem Heiligthume seiner Selbstgewifsheit reissende, ihn nicht von seiner Absonderung vom Sinnlichen abziehende Anschauung der Natur ist aber eben die lediglich mathematische oder quantitative Anschauung derselben; denn in dieser ist die Natur nur als Materie, als Ausdehnung Object, und nur als diese reell.

C. sagt selbst, dafs er bei seiner Naturphilosophie keine andere Materie zu Grunde lege, als die, welche Gegenstand der Geometrie ist, und keine andere als mathematische Principien bei der Physik anwende. Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt, ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras et motus. (Princ. Phil. II. 64.) Darüber, dafs diese Materie, obwohl sie Abstraktion ist, Realität hat, keine Einbildung oder Figment des Geistes ist, erklärt sich C. (R. d. C. ad C. L. R. Ep. p. 147.) Die Körper werden daher eigentlich nicht durch die Sinne oder die Imagination, sondern allein durch die Intelligenz, den Verstand wahrgenommen; d. i. das wahrhaft Existi-

rende, das wahrhaft Objective in ihnen ist nur das, was vom Verstande ergriffen wird, was und wiefern es Object desselben ist. Mihi nunc notum, ipsamet corpora non proprie a sensibus vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi, quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo, quod intelligantur. (Medit. II.)

§. 95.

Darstellung der Naturphilosophie des Cartesius.

Das Wesen der Materie oder des Körpers überhaupt besteht nicht darin, dafs er hart, farbig oder gewichtig ist, oder auf andere Weise die Sinne afficirt, sondern allein darin, dafs er in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist. Gewicht oder Schwere, Farbe und alle andere an der körperlichen Materie wahrnehmbaren Qualitäten können ohne Verletzung ihres Wesens aufgehoben werden, von keiner dieser Qualitäten hängt daher ihre Natur ab. Würde man den Körper als eine sinnliche oder fühlbare Substanz bestimmen wollen, so würde man ihn nur im Verhältnifs zu unsern Sinnen bestimmen, und daher nicht sein ganzes Wesen, sondern nur eine Eigenschaft von ihm angeben; denn da die Existenz seines Wesens nicht von der Existenz des Menschen abhängt, so hängt es nicht von den Sinnen ab. Alle sinnlichen Eigenschaften sind nur gewisse in unserm Bewufstsein vorhandene Gefühle, die eben so verschieden sind von den Körpern selbst, als der Schmerz von der Gestalt und Bewegung des Körpers, der ihn verursacht, sie bestehen allein in der Bewegung oder Beraubung der Bewegung und der verschiedenen Lage und Zusammenstellung der körperlichen Theile, sie drükken nichts Reelles aus, sind nur dunkle, unklare

Bestimmungen oder Vorstellungen unsers Bewufstseins oder Denkens; das Wesen der Körper ist allein die Ausdehnung. Dagegen liefse sich aber einwenden, dafs die meisten Körper so verdünnt und verdickt werden können, dafs die verdichteten mehr Ausdehnung haben, als die verdünnten, und dafs man die Substanz des Körpers von seiner Gröfse oder Quantität, und die Quantität selbst wieder von der Ausdehnung unterscheiden könne, ferner, dafs man da, wo man nichts weiter wahrnimmt als Ausdehnung, nicht sagt, dafs ein Körper dasei, sondern nur der Raum, und zwar der leere Raum, der fast Allen für ein bloses Nichts gilt. [9]

Die Verdünnung und Verdichtung ist aber, wenn man nur das annimmt, was man klar und deutlich vorstellt, nichts andres, als eine Veränderung der Gestalt. Verdünnte Körper sind diejenigen, zwischen deren Theilen viele mit andern Körpern angefüllte Zwischenräume sind, dichter werden sie nur dadurch, dafs ihre Theile durch eine gegenseitige Annäherung diese Zwischenräume vermindern oder gänzlich aufheben, in welchem Falle sich ein Körper in dem Zustand der absoluten Dichtheit befände. Defswegen ist er aber nicht weniger ausgedehnt, als wenn er in dem Zustande, wo seine Theile weiter von einander abstehen, einen gröfsern Raum einnimmt; denn alle Ausdehnung in den Zwischenräumen kommt nicht ihm selbst zu, sondern den Körpern, die diese Zwischenräume einnehmen, gleichwie ein Schwamm, wenn er von einer Flüssigkeit aufgetrieben ist, seinen einzelnen Theilen nach nicht ausgedehnter ist, als wenn er trocken und zusammengedrückt ist, sondern jetzt nur gröfsere Poren hat, und daher durch einen gröfsern Raum sich ausdehnt. [10]

Was die Quantität betrifft, so ist diese nur

der Vorstellung nach, nicht an sich oder wirklich von der ausgedehnten Substanz verschieden. Eben so ist der Raum oder der innere Ort nicht realiter, sondern nur unserer Vorstellungsweise nach von der in ihm enthaltenen körperlichen Substanz verschieden. Denn die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, die das Wesen des Raums, macht auch das des Körpers aus. Nur darin liegt der Unterschied, daſs wir sie am Körper im Einzelnen und Besondern betrachten, und glauben, sie ändere sich so oft, als der Körper sich ändert, beim Raum aber nur im Allgemeinen sie betrachten, so daſs wir mit der Veränderung des den Raum erfüllenden Körpers nicht auch eine Veränderung in der Ausdehnung des Raumes selbst annehmen, so lange sie in derselben Gröſse, Gestalt und Lage zwischen den äuſsern Körpern, durch die wir den Raum bestimmen, bleibt. Diese Einheit des Raumes und des Körpers ist leicht einzusehen, wenn man von der Vorstellung eines Körpers, z. B. des Steines alles absondert, was nicht zum Wesen des Körpers gehört, also die Härte, denn wenn der Stein flüssig wird, oder in ganz kleine Stäubchen zertheilt wird, so verliert er sie, ohne doch deſswegen aufzuhören, Körper zu sein, dann die Farbe, denn manche Steine sind so durchsichtig, daſs sie ganz farblos sind, ferner die Schwere, denn das Feuer wird ungeachtet seiner Leichtigkeit doch für einen Körper gehalten, endlich Kälte und Wärme und alle andere Beschaffenheiten, weil sie entweder beim Steine nicht in Betracht kommen, oder er die Natur des Körpers nicht verliert, wenn sie verändert werden. Nach der Absonderung und Wegwerfung dieser Beschaffenheiten bleibt nun nichts in der Vorstellung des Steins übrig, als die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Aber diese Ausdehnung enthält auch die Vorstellung

des Raumes, und zwar nicht nur des vollen, sondern auch des leeren Raumes. Nur in unsrer Vorstellungsweise liegt der Unterschied. Wenn nämlich der Stein aus dem Orte oder Raume, in dem er ist, weggenommen ist, so glauben wir, daſs damit auch seine Ausdehnung aufgehoben sei, weil wir sie als einzeln und von ihm absonderlich ansehen, von der Ausdehnung des Raumes jedoch, in dem der Stein war, glauben wir, daſs sie übrig und dieselbe bleibe, wenn gleich jetzt jener Raum schon von irgend einem andern Körper erfüllt ist, oder auch für leer angesehen wird. Hier betrachten wir nämlich die Ausdehnung im Allgemeinen, die eben so gut die Ausdehnung des Steins, wie aller andern Körper ist, wenn sie nur dieselbe Gröſse, Gestalt und Lage zwischen den äuſsern, jenen Raum bestimmenden Körpern behält. Da die Ausdehnung des Raums, oder — denn es ist eins — des innern Orts nicht von der Ausdehnung des Körpers unterschieden ist, so kann es offenbar auch keinen leeren Raum geben, in dem keine Substanz wäre. Denn schon daraus allein, daſs der Körper ein in die Länge, Breite und Tiefe Ausgedehntes ist, schlieſsen wir mit Recht, daſs er eine Substanz ist, weil der Gedanke, daſs das Nichts eine Ausdehnung habe, sich widerspräche. Derselbe Schluſs gilt nun aber auch von dem als leer vorausgesetzten Raume, denn weil in ihm Ausdehnung ist, so ist nothwendig auch Substanz in ihm. [11]

Aus der Einheit der körperl. Substanz mit der Ausdehnung und dem Raume folgt, daſs in einem Gefäſse, wenn es mit Blei oder Gold oder sonst einem andern noch so schweren und harten Körper angefüllt ist, nicht mehr Materie oder körperliche Substanz ist, als wenn es nur Luft enthält, oder für leer angesehen wird. Denn die

Quantität der Theile der Materie hängt nicht von ihrer Schwere oder Härte ab, sondern allein von der Ausdehnung, die in demselben Gefäfse immer gleich ist. Es folgt ferner daraus, dafs es unmöglich ist, dafs es ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie giebt. Denn da sie, wenn es deren welche giebt, nothwendig ausgedehnt sein müssen, sie mögen nun auch noch so klein vorgestellt werden; so können wir immer noch einen jeden Theil in zwei oder mehrere kleine Theile im Gedanken zertheilen, und daraus ihre Theilbarkeit erkennen. Denn wir können nichts im Gedanken theilen, ohne eben dadurch seine Theilbarkeit zu erkennen, und es würde daher das Urtheil, es sei untheilbar, unsrer Erkenntnifs widersprechen. [12]

Die Welt oder der Inbegriff der körperl. Substanz hat keine Gränzen der Ausdehnung. Die Materie des Himmels und der Erde ist eine und dieselbe. Wenn es auch unzählige Welten gäbe, so müfsten sie doch alle aus derselben Materie bestehen, und es kann daher nicht mehrere, sondern nur Eine Welt geben; denn wir sehen deutlich ein, dafs jene Materie, deren Wesen allein in der Ausdehnung besteht, alle möglichen oder vorstellbaren Räume, in deren jene Welten sein müfsten, einnehmen würde, und finden von keiner andern Materie eine Vorstellung in uns. Im ganzen Universum existirt also nur eine und dieselbe Materie; denn alle Materie ist nur durch diefs Eine bestimmt, dafs sie ausgedehnt ist. Und alle Eigenschaften, die wir mit Klarheit an ihr wahrnehmen, reduciren sich darauf allein, dafs sie theilbar und ihren Theilen nach beweglich ist, und daher alle diese Bestimmungen annehmen kann, die wir aus der Bewegung ihrer Theile ableiten können. Denn die

Theilung, die blos durch den Gedanken geschieht, ändert nichts, sondern alle Manigfaltigkeit der Materie oder die Verschiedenheit aller ihrer Formen hängt von der Bewegung ab. Die Bewegung aber, nämlich die örtliche (denn keine andere kann gedacht werden) ist die Versetzung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nähe der Körper, die ihn unmittelbar berühren, und als ruhend angesehen werden, in die Nähe anderer. [13]

Die Ursache der Bewegung ist theils eine allgemeine und ursprüngliche, welche die allgemeine Ursache aller Bewegungen in der Welt ist, theils eine besondere, von der es kommt, dafs die einzelnen Theile der Materie Bewegungen bekommen, die sie vorher nicht hatten. Die allgemeine Ursache ist Gott, der die Materie zugleich mit der Bewegung und Ruhe im Anfang erschuf, und schon allein vermöge seiner natürlichen Mitwirkung so viel Bewegung und Ruhe in ihr erhält, als er Anfangs in sie legte. Denn obgleich die Bewegung nichts anders an der bewegten Materie ist, als eine Bestimmung oder Affektion derselben, so hat sie doch eine bestimmte Gröfse oder Quantität, die, obgleich in den einzelnen Theilen der Materie verschieden, im Ganzen doch immer dieselbe bleibt, so dafs, wenn ein Theil der Materie sich um das Doppelte schneller bewegt als ein andrer, und dieser andere um das Doppelte gröfser ist, als der erstre, eben so viel Bewegung im kleinern, als im gröfsern ist, und dafs, je langsamer die Bewegung eines Theils geschieht, desto schneller die Bewegung irgend eines andern ihm gleichen ist. Wir sehen auch ein, dafs in Gott nicht nur die Unveränderlichkeit seines Wesens, sondern auch die seiner Wirkungsweise eine Vollkommenheit ist. Weil nun Gott

die Theile der Materie bei ihrer Erschaffung verschiedentlich bewegte, und diese ganze Materie auf dieselbe Weise, und in demselben Verhältnifs, als er sie erschuf, erhält, so ist es vernünftig, anzunehmen, dafs er auch immer dieselbe Gröfse der Bewegung in ihr erhalte. [14]

Aus dieser Unveränderlichkeit Gottes lassen sich folgende Gesetze der Natur erkennen, die die secundären und besondern Ursachen der verschiedenen Bewegungen in den einzelnen Körpern sind. Das erste dieser Gesetze ist: Jedes Ding, inwiefern es einfach und ungetheilt ist, bleibt für sich selber immer in demselben Zustande, und wird nur von äufsern Ursachen verändert, wenn es also z. B. ruht, wird es nie von sich selbst, sondern nur von einer äufsern Ursache in Bewegung gesetzt; wenn es sich bewegt, wird es stets nur durch die Hindernisse anderer Körper, z. B. den Widerstand der Luft zur Ruhe gezwungen, ausserdem aber würde es sich immer fortbewegen. Das zweite Gesetz der Natur ist: Jeder Theil der Materie für sich besonders betrachtet, strebt nur darnach, in gerader, aber nicht in krummer Linie die Bewegung fortzusetzen. Jeder Körper daher, der sich im Kreise bewegt, ist beständig bestrebt, von dem Mittelpunkt des Kreises, den er beschreibt, wegzukommen. Das dritte Gesetz der Natur ist dieses: Wenn ein bewegter Körper einem andern begegnet, und eine geringere Kraft zur Fortsetzung seiner Bewegung in gerader Linie hat, als der andere zum Widerstandleisten, so bekommt er eine andere Richtung, und verliert so nicht seine Bewegung, sondern nur die Richtung derselben; hat er aber eine gröfsre Kraft, so bewegt er den andern mit sich fort und verliert so viel von seiner Bewegung, als er dem andern mittheilt. Die Kraft aber eines Körpers, in einen andern einzuwirken,

oder der Thätigkeit eines andern zu widerstehen, besteht darin allein, daſs ein jedes Ding für sich selbst in demselben Zustand, in dem es ist, zu verbleiben sich bestrebt. Das Verbundene hat daher einige Kraft, die Trennung zu verhindern, das Getrennte, getrennt zu bleiben, das Ruhende, in seiner Ruhe zu beharren, und folglich dem zu widerstreben, was sie ändern kann, das sich Bewegende, in seiner Bewegung, d. i. in der Bewegung von derselben Geschwindigkeit und Richtung zu verbleiben.*) [15]

§. 96.

Kritik des Princips der cartesischen Naturphilosophie.

Der Haupt- und Grundmangel in der cartesischen Naturanschauung liegt nicht nur darin, daſs er das Wesen der Materie lediglich in die ganz einfache, abstrakte Bestimmung der Ausdehnung setzte, sondern auch darin, daſs er überhaupt die Materie, als solche, in der Abstraktion von der Bewegung als das einzig Substanzielle von der Natur zu Grunde legte, sie nur in der Bestimmung der Positivität, nicht auch der Negativität erfaſste, nicht das Mangelhafte der Materie für sich selbst, das die Materie als eine bloſse Materie Aufhebende *in ihr selbst* erkannte. Der Hauptmangel also ist der, daſs er die *Bewegung*, die eben die Indifferenz des bloſsen Ausgedehnt- und Aus-

*) Eine Beurtheilung der cartesischen Gesetze der Bewegung sowohl im Allgemeinen als im Besondern vom Standpunkt der Physik aus findet man in *Fischers* Geschichte der Physik S. 322 — 327 und 355—360 I. B. Die weitern physikalischen Ansichten des C. sind gleichfalls in demselben Bande beurtheilt, können aber natürlich hier in einer Darstellung seiner Naturphilosophie, die nur ihre wesentlichen und allgemeinen Principien zu geben hat, nicht angeführt werden.

sereinanderseins der materiellen Theile aufhebt, die Theile aus ihrer todten Indifferenz aufschreckt, wacker durcheinander rüttelt, sie an einander und in bestimmte Verbindung bringt, und dadurch, daſs sie die Materie der Bestimmung der Indifferenz, die sie zur bloſsen Materie macht, beraubt, Unterschied, Beschaffenheit, Physikalisches in ihr erzeugt, und so gewisser Maſsen sie immateriell macht, vergeistigt, daher die erste abstrakte Form des Lebens oder das erste abstrakte Princip aller Qualität und alles Lebens ist, nicht aus der Materie selbst entspringen lieſs, nicht aus und in ihr selbst enthalten erkannte, sondern zu Gottes Macht seine Zuflucht nahm, und so äuſserlich sie in die Natur hineinschleppte. *) C. wie Hobbes erkannten das Bedürfniſs, daſs die Materie für sich allein zur Construktion der Natur unzulänglich sei, und trugen daher, theils durch die Erkenntniſs dieses Mangels, theils durch die Erfahrung dazu bewogen, die Bewegung mit zur Materie hinzu, verbanden sie äuſserlich mit ihr; aber sie erkannten nicht, daſs dieses Bedürfniſs der Bewegung nicht nur ein subjectives, sondern ein objectives, ein Bedürfniſs der Materie selbst ist, daſs die Bewegung ihr selbst durchaus wesentlich, daſs sie unzertrennlich von ihr, eine aus ihr selbst hervorgehende Nothwendigkeit für sie ist, daſs diese Nothwendigkeit und dieses Bedürfniſs der Bewegung, diese Negativität der Materie gegen sich selbst und ihre Indifferenz in ihr selbst liegt,

*) Henricus Morus behauptet gegen Cartesius in einem Briefe an ihn, daſs die Materie ein dunkles Leben sey. „Hinc enim illud consurgeret, quod a meo intellectu minime alienum est, materiam utique vitam esse quandam obscuram, (utpote quam ultimam Dei umbram existimo) nec in sola extensione partium consistere, sed in aliquali semper actione, h. e. vel in quiete vel in motu, quorum utrumque revera actionem esse ipse concedis. Ren. Desc. Epist. P. I. Ep. LXX. p. 215.

eine objective, eine Erkenntnifsbestimmung selbst der Materie ist, dafs die Bewegung, um in personificirenden Bildern die Sache zu erläutern, nichts andres ist, als der aus ihrem eignen Magen in ihr aufsteigende Eckel an sich, als die aus ihren eignen Eingeweiden sich erhebende Indignation über die Leerheit und Stupidität ihrer Indifferenz, die sie aus dem Schlaf ihrer absoluten Geistlosigkeit zu dem unterscheidenden Tageslicht eines bestimmten Lebens auferweckt.

So mangelhaft und abstrakt aber auch die Grundprincipien der Naturphilosophie des C. sind, und so viele übereilte, unbegründete Hypothesen in dem Gebiete der speciellen Gegenstände der Natur, wie z. B. die Hypothese von seinen Wirbeln u. dgl. er auch aufstellte, und dadurch von dem Wege der Erfahrung zum Theil abführte; so bleibt ihm doch nicht nur das hohe Verdienst, auch in der Naturphilosophie von Vornen angefangen, sich zu einer neuen, aus selbstständigem Geiste erzeugten, die Natur im Grofsen umfassenden Anschauung derselben erhoben, und mit Macht auch im Gebiete der speciellen Gegenstände der Naturwissenschaften den menschlichen Geist erregt, und in Thätigkeit versetzt, die Gelegenheit zu fernern Entdeckungen und Berichtigungen gegeben, und selbst manche richtige Gesetze gefunden zu haben, sondern es bleibt ihm auch das noch viel höhere Verdienst, das geistige und allgemeine, das metaphysische oder speculative Princip, welches dem Standpunkte der Erfahrung und namentlich des auf Erfahrung gegründeten Naturstudiums zu Grunde liegt, und ihm objective, allgemeine Bedeutung giebt, zuerst bestimmt ausgesprochen zu haben. Denn die Erfahrung setzt, wie schon früher gezeigt wurde, als die geistige und verborgene Bedingung ihres Anfangs das

geistige Princip voraus, welches den Geist seiner Philosophie ausmacht, wenn er es gleich in seiner abstraktesten und beschränktesten Form aussprach. Die Naturwissenschaften, besonders aber die Physik stand daher auch bis auf die neuesten Zeiten im Wesentlichen und Allgemeinen, d. i. dem metaphysischen oder naturphilosophischen Theil nach auf dem Standpunkt der Philosophie des C., obwohl die meisten Physiker keine Cartesianer waren, sondern im Gegentheil mehr dem Atomismus huldigten, der aber im Wesentlichen selbst nicht von der Naturphilosophie des C. verschieden ist, da er eben so, wie diese, auf bloſsem Mechanismus und Materialismus beruht. Denn die allgemeinen Principien der Naturphilosophie des C., seine Anschauung von der Natur als einem sich selbst und dem Geiste Aeuſserlichen, als einer bloſsen Materie, von der Bewegung, als einem äuſserlich oder unbegreiflich mit der Materie Verbundenen, von den Poren, von der Indifferenz der Materie blieb auch die Grundlage der spätern Physik.

§. 97.

Die Aufhebung der Gegensätze von Geist und Natur, und deren Kritik.

Die Naturphilosophie des C. hat, wie jede Anschauungsweise der Natur, die auf denselben allgemeinen Principien, von denen C. ausgeht, oder auf diesen verwandten beruht, die Natur zu ihrem Objecte als ein Todtes, Mechanisches, Aeuſserliches; denn sie hat sie nur in ihrem Unterschiede vom Geiste, blos in dem Gegensatz gegen ihn, der doch das Princip alles Lebens ist, und darum nur als Materie zu ihrem Gegenstande. Wohl erhebt sich der Geist auch auf dem Standpunkt der cartesischen Philosophie vermittelst des Bewuſstseins von der Existenz der unendlichen Sub-

stanz, die in keinem Gegensatze steht, zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen Geist oder Seele und Materie, und kommt also auch auf diesem Standpunkte in einem Punkte die Anschauung vom Leben, d. i. eben von der Einheit des Geistes und der Materie zum Vorschein. Allein da diese Einheit nicht mit Nothwendigkeit aus den zu Grunde gelegten Principien, aus den zu Vereinigenden, nämlich dem Geiste und der Materie hervorgeht; so bleibt der Gegensatz unaufgehoben, die Einheit nur eine willkührliche, die das Subject, der Denkende macht, die beiden Verneinten bleiben sich in dieser Einheit gleichgültig, äufserlich, es kommt zu keiner wirklichen Einheit. Denn Geist und Materie sind an und für sich nach C. streng geschieden. Die Begriffe des Geistes und der Materie sind zwei ganz verschiedene; alle körperlichen Bestimmungen reduciren sich auf die Ausdehnung als ihr gemeinschaftliches Wesen; alle geistigen Acte aber oder Bestimmungen, wie Wollen, Fühlen, Einbilden haben zu ihrem gemeinschaftlichen Wesen das Denken, oder die Vorstellung oder das Bewufstsein; aber die Acte des Körpers haben durchaus keine Gemeinschaft mit den Acten des Geistes, das Denken, das gemeinschaftliche Wesen der geistigen Bestimmungen, und die Ausdehnung, das gemeinschaftliche Wesen aller körperlichen Bestimmungen, sind der Gattung nach unterschieden. Der Körper ist seiner Natur nach immer theilbar, der Geist aber durchaus untheilbar; denn das denkende Wesen kann keine Theile in sich unterscheiden, es ist ein durchaus identisches Wesen. Alles, was daher vom Körper gilt, mufs vom Geiste verneint werden, beide schliefsen sich aus*), sie sind

*) Omnes illi actus (scl corporei) conveniunt sub una communi ratione extensionis: sunt deinde alii actus, quos voca-

ihrem Begriffe nach selbstständig, unabhängig von einander, beide sind für sich selbst complete oder vollständige Substanzen*). Es ist also unmöglich, dafs eine lebendige, organische, aus ihrem Begriffe hervorgehende Einheit beider zu Stande komme, es ist nur das Subject, das sie verbindet, sie bleiben an sich selber auseinander; und da die Einheit nur eine subjective ist, keine in den objectiven Begriffsbestimmungen der Materie und des Geistes enthaltene, so kann sie nichts weiter als eine Zusammensetzung sein; die Kategorie oder Gedankenbestimmung der Zusammensetzung ist, wenn einmal Geist und Materie

mus cogitativas, ut intelligere, velle etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis sive perceptionis sive conscientiae conveniunt. Actus cogitativi nullam cum actibus corporeis habent affinitatem, et cogitatio, quae est ipsorum ratio communis, toto genere differt ab extensione, quae est ratio communis aliorum, (corporeorum) (Respons. III.) Adverto, magnam esse differentiam inter mentem et corpus in eo, quod corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis; nam sane cum hanc considero sive me ipsum, quatenus sum tantum res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam et integram me esse intelligo, neque etiam facultates volendi etc. ejus partes dici possunt, quia una et eadem mens est, quae vult, quae sentit, quae intelligit. (Medit. VI.) De mente non modo intelligimus, illam esse sine corpore, sed etiam omnia illa, quae ad corpus pertinent, de ipsa posse negari. (Resp. IV.)

*) In Beziehung auf den Menschen, den Geist und Materie constituiren, nennt C. beide unvollständige Substanzen. Mens et corpus sunt substantiae incompletae, cum referuntur ad hominem, quem componunt, sed solae spectatae sunt completae. (Resp. IV. p. 122. u. R. Desc. Notae p. 180.) Abgesehen davon, dafs C. der wahren Idee seiner Philosophie widerspricht, indem er den Geist insofern gleichsetzt der Materie, da doch nur dem Geiste eine unvermittelt gewisse und unbedingt reale Existenz zukommt, aber nicht der Materie; so hätte vielmehr C., wiewohl nicht zu läugnen ist, dafs auch der Geist, der zu seinem Gegensatz die Materie hat, ein unvollständiger Geist ist, nicht in der Materie, wie sie mit dem Geiste zu einem Wesen verbunden ist, sondern in ihr selbst, wie sie für sich ist und für sich betrachtet wird, ihre Unvollständigkeit erkennen, gerade in ihrer Trennung ihren Mangel und ihr Elend finden sollen.

in einer einseitigen Geschiedenheit von einander angenommen und fixirt sind, und diese einseitige Geschiedenheit als der richtige, wahre Begriff von ihnen vorausgesetzt ist, und doch beide dann verbunden werden sollen, die einzige, in der diese ihre Verbindung aufgefaſst werden kann; denn die Zusammensetzung ist eben eine Verbindung, in der die Verbundenen unverbunden, ausser-einander bleiben, eine Einheit, die keine Einheit ist, und statt, daſs durch die Zusammensetzung eine Einheit zu Stande kommen soll, kommt daher nur durch sie ein Widerspruch zu Stande; denn Materie und Geist sind sich direct entgegengesetzt, sie sind geschieden, in dieser Geschiedenheit selbstständig, unvereinbar, und doch vereint. Intelligitur, quod notiones rei cogitantis et rei extensae sive mobilis sint plane diversae, atque a se mutuo independentes, repugnetque, ut illae res, quae a nobis tanquam diversae et independentes clare intelliguntur, separatim saltem a Deo poni non possint: adeo ut, quotiescunque illas in uno et eodem subjecto reperimus, ut cogitationem et motum corporeum in eodem homine, non debeamus idcirco existimare, ipsas ibi esse unum et idem unitate naturae, sed tantum unitate compositionis. (Resp. VI. 157. u. p. 156.) C. sagt allerdings, daſs der Geist nicht etwa, wie ein Schiffer in seinem Fahrzeug, in seinem Körper sei, sondern aufs innigste mit ihm verbunden, und gleichsam vermischt (arctissime conjunctum et quasi permixtum) sei, so daſs er gewisser Maſsen Ein Wesen mit ihm ausmache (Medit. VI.); allein das sind nur Behauptungen, die ihm die Erfahrung, welche, wie C. selbst eingesteht, (Epist. P. I. ep. 30 u. Med. VI.) uns durch das bloſse Gefühl schon lehrt, daſs die Seele mit dem Leib Eins sei, aufgedrungen hat; sie gehen nicht aus seinen Prin-

cipien hervor, aus den Bestimmungen, die er als die objectiven Bestimmungen des Geistes und der Materie anerkennt, sie ändern daher nichts an der Sache, heben nicht die Unvereinbarkeit des Leibes und der Seele auf, die von vorn herein als zwei selbstständige Substanzen bestimmt sind. C. widerspricht sich daher auch nirgends mehr, als in diesem Punkte. So sagt er z. B. non est proprie de essentia mentis, quod humano corpori sit unita, (Resp. IV.) die Einheit von Seele und Materie sei nur eine Unitas compositionis, nicht Naturae, und doch wieder, mentem substantialiter corpori esse unitam, sie sei eine unio substantialis. (Ebend.) Uebrigens sah C. selbst nur zu gut die grofse Schwierigkeit ein, die bei seinem Begriffe vom Geiste die Vereinigung desselben mit der Materie hat; denn beide müfsten zugleich als unterschieden, zugleich als identisch gefafst werden, weil die Verbindung zweier Dinge fassen nichts anders heifse, als sie in ihrer Identität begreifen: concipi debent ut unum quid et simul ut duo diversa; duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est, quam illas ut unum quid concipere. (Ep. P. I. 30.) Die Schwierigkeit, den Unterschied und die Einheit zugleich des Geistes und der Materie zu fassen, sucht C. dadurch zu heben, dafs er drei Erkenntnifsweisen, drei Gattungen ursprünglicher, allgemeiner Begriffe, erstlich den Begriff des Geistes, zweitens den des Körpers, drittens den der Verbindung beider unterscheidet. Der Begriff der Seele ist ein rein intellektueller Begriff, oder die Seele erfafst sich allein durch den reinen Verstand; der Körper kann auch durch den blofsen Verstand gefafst werde, aber weit besser durch den Verstand in Verbindung mit der Einbildungskraft, die Verbindung aber von Leib und Seele, und was

darauf sich bezieht, kann nur dunkel durch den Verstand allein oder in Verbindung mit der Imagination, am klarsten aber durch das Gefühl (per sensus) erfaſst werden. *) (Ebend.)

Die Schwierigkeit der Vereinbarkeit, oder vielmehr die Unvereinbarkeit des Geistes mit der Materie in der cart. Philosophie geht, wie schon erwähnt, daraus hervor, daſs C. den Geist nur in der Bestimmung des bewuſsten Selbstseins, und dieses Moment des Selbstes als die Seele, als den Geist selbst erfaſste; denn von diesem, vom Körper sich absondernden, nur in dieser Absonderung sich selbst erfassenden, und diese Absonderung als seine positive, totale, als seine Wesensbestimmung setzenden Geiste aus ist eine Verbindung mit dem Körper unmöglich; denn das Selbst ist gerade das, was die unmittelbare Verbindung zwischen Leib und Seele aufhebt, was im Menschen nur entsteht durch die Abstraktion von seinem Leibe, in der er den Leib als ein nicht zu seinem Selbste Gehöriges, als eine bloſse Materie von sich abtrennt. C. vermehrt diese Schwierigkeit noch dadurch, daſs er, der überhaupt, als Anfänger der neuern Philosophie, noch nicht ganz frei vom Geiste der ältern Metaphysik, und daher nicht im Stande war,

*) Einige Stellen finden sich allerdings auch in Cartesius, die auf die Einheit von Geist und Materie hindeuten, aber sie stehen ganz isolirt da. So sagt er vom organischen Leibe: id (corpus) unum est et quodammodo indivisibile ratione dispositionis suorum organorum, quae omnia ita ad se mutuo referuntur, ut quodam ex illis ablato reddatur totum corpus mancum ac defectivum. (De Passionibus P. I. Art. 30.) Er erkennt also hier in dem Leibe die Bestimmung der Einfachheit und Untheilbarkeit an, die er sonst nur dem Geiste beilegt. So sagt er auch: quamvis possit quispiam animam ut materialem concipere, (quod proprie est ejus cum corpore conjunctionem concipere) nihilominus postea cognoscitur, illam esse ab eo separabilem. Extensionem animae tribuere hoc enim aliud non est, quam illam corpori unitam concipere. (Epist. P. I. 30.) Eine Stelle, die übrigens eben so isolirt, als dunkel dasteht.

die seiner Philosophie, namentlich vom Geiste zu Grunde liegenden Ideen in strenger Consequenz und Bestimmtheit ans Licht zu bringen und durchzuführen, die negative, unbestimmte, gespenstige Form oder Bestimmung der Untheilbarkeit und Einfachkeit auf den Geist anwendet, da doch der reelle, bestimmte Unterschied des Geistes von der Materie, die Immaterialität desselben von ihm allein in die Einheit des Denkens oder Selbstbewufstseins gesetzt ist, von welcher die Bestimmung der Einfachheit oder Untheilbarkeit erst der abgezogne Ausdruck ist, und zu welcher sich diese verhält, wie zum wirklichen Geist das Gespenst, zum lebendigen Wesen sein Schatten. So wie aber die Einfachheit nur das abgezehrte und abgezogene Gespenst von der lebendigen, concreten Bestimmung der Einheit des Selbstbewufstseins, und daher keine positive Bestimmung ist, durch die ich den Geist oder die Seele bestimme und erkenne; so ist es auch ganz unmöglich von dieser abgezehrten Bestimmung aus die Einheit des Geistes und der Materie, die Verbindung des einfachen Wesens mit dem zusammengesetzten zu erfassen.

Da C. lediglich in die Bestimmung des mit dem Denken identischen Bewufstseines, des intellectuellen, vom Materiellen sich unterscheidenden, und in dieser Unterscheidung sich für sich erfassenden Selbstes das ganze Wesen des Geistes setzt, da das bewufste Selbst nach ihm der Geist, die Seele selbst ist, denn diese unterscheidet er nicht von jenem, und daher nach ihm eigentlich nur Geist, nur Bewufstsein Leben ist; so ging auch ganz nothwendig aus seiner Philosophie die Vorstellung hervor, dafs die Thiere blofse Automate, Maschienen, alle ihre Bewegungen nur mechanisch sind,*)

*) Es thut nichts zur Sache, wenn C. schon lange vor seinen metaphysischen Meditationen diese seine Ansicht von den

nicht aus einem geistigen Princip erfolgen, dafs ihnen zwar Leben zukommt, aber nur inwiefern es allein in der Wärme des Herzens besteht, und Gefühl, aber nur inwiefern es vom körperlichen Organ abhängt. Dafs die Thiere nicht denken, oder keine Vernunft haben, beweist C. hauptsächlich aus ihrem Mangel an der Sprache. Quamvis omnes (bestiae) perfacile nobis impetus suos naturales, ut iras, metus, famem et similia voce vel aliis corporis motibus significent: nunquam tamen hactenus fuerit observatum, ullum brutum animal eo perfectionis devenisse, ut vera loquela uteretur, h. e. ut aliquid vel voce vel nutibus indicaret, quod ad s o l a m c o g i t a t i o n e m, non autem ad impetum naturalem posset referri Quo quidem argumento mihi videtur validissime probari, non fieri ex organorum defectu, quod bruta non loquantur, sicut nos, sed ex defectu cogitationis (Ep. I. 67. 54. u. de Method. p. 47—50.) Daraus, dafs nach C. das Selbst die Seele, und die Seele, der Geist nur bewufstes Selbst ist, und nichts weiter, geht auch ganz nothwendig hervor, dafs alle Bewegungen und Thätigkeiten des menschlichen Körpers, die ohne u n s e r S e l b s t, ohne u n s e r n W i l l e n in ihm vorgehen, ohne die Seele oder nicht durch die Seele, sondern nur auf materielle oder mechanische Weise geschehen, dafs der Körper nichts weiter ist als ein Automat, eine Maschiene, die aber alle menschlichen Maschienen natürlich weit übertrifft, und das physische Leben als solches nur ein rein materieller, geist- und seelenloser Procefs ist. Ita ut omnes motus, qui nobis eveniunt, voluntate nostra nihil ad eos conferente, (ut saepe evenit, nos respirare, ambulare et denique

Thieren in einer Jugendarbeit niedergelegt hat. Vergl. Baillet la Vie de Mr. Des-Cartes L. I. Ch. 11.

omnes actiones facere, quae nobis cum bestiis communes sunt) non aliunde pendeant, quam a conformatione nostrorum membrorum, et cursu, quem spiritus excitati per calorem cordis naturaliter sequuntur in cerebro, in nervis et in musculis: eodem modo, quo motus automati producitur sola virtute manuclae et figura suarum rotularum. (De Passionibus P. I. Art. XVI.) Siquis cito extenderit manum in oculos nostros tanquam nos verberaturus, quamvis sciamus, eum nobis amicum et non nisi joco id facere, abstenturumque ab omni malo nobis inferendo, vix tamen possumus nos cohibere ab illis claudendis. Quod ostendit, eos non claudi animae nostrae opera, cum id fiat contra voluntatem nostram, quae sola aut saltem praecipua illius est actio: sed quod machina nostri corporis sic composita sit, ut motus illius manus ad oculos nostros excitet alium motum in nostro cerebro, qui deducit spiritus animales in eos musculos, qui palpebras deprimunt. (ibid. Art. XIII. III. IV. u. de Method. 1. c.) Eben daraus, daſs nach C. das bewuſste Selbst die ganze Seele ist, wo kein Bewuſstsein und kein Wille, keine Seele, sondern nur Materie ist, Willen- und Bewuſstlosigkeit nicht blos Verneinung der subjectiven Seele, sondern der Seele überhaupt, aller Seele ist, folgt überhaupt nothwendig, daſs C. im Besondern, in den besondern Lebens- und Seelenerscheinungen ein bloſser Empirist oder Materialist ist; denn sein Princip reicht nicht aus, die besonderen und tieferen Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens sind aus ihm nicht ableitbar und bestimmbar.

VI.

Arnold Geulinx.

§. 97.

Ausbildung der Cartesischen Philosophie durch Arnold Geulinx.

Eine nothwendige Folge, und consequente, wenn gleich abstrakte und einseitige Ausbildung von der Begriffsbestimmung, in der C. den Geist erfaſste, ist die Gestalt, die sie durch Arnold Geulinx, (geb. 1625 zu Antwerpen, gest. 1669) erhielt, welcher darum noch eine besondere, wenn gleich kurze Erwähnung und Darstellung verdient.

Das Princip seiner Philosophie ist, wie bei C., der Geist, dessen Wesen das Denken ist, und zwar, wie bei diesem, das Denken, das lediglich nur die Abstraktion und Unterscheidungsthätigkeit vom Sinnlichen, nur die auf sich selbst sich beziehende Subjectivität ist. Der Geist, sagt A. G., oder Ich (nämlich als Geist), denn es ist eins, bin etwas von allem Sinnlichen absolut Unterschiedenes, meine Begriffs- und Wesensbestimmung ist einzig das Denken. [1]

Unter den vielen äuſsern Objecten aber, die ich von mir unterscheide, d. i. als materielle wahrnehme, finde Ich auch ein materielles Object, einen Körper, der mit mir enge verbunden ist, den ich darum meinen Leib nenne, und der die Gelegenheitsursache ist, daſs Ich die andern Körper dieser Welt vorstellen kann. Diesen Körper nun kann Ich zwar manigfach nach Willkühr bestimmen oder bewegen, aber Ich bin nicht die Ursache dieser Bewegung; denn ich weiſs nicht, wie sie geschieht, und es ist unmöglich, daſs

ich das mache, von dem ich nicht einsehe, wie es gemacht wird. Nun weifs ich aber nicht, auf welche Weise die Bewegung von meinem Gehirn in meine Glieder sich fortpflanzt, und wenn ich gleich durch physikalische oder anatomische Versuche einige Kenntnisse mir hierüber verschafft habe, so fühle ich doch ganz deutlich, dafs von diesen Erkenntnissen nicht im Geringsten die Bewegung meiner Glieder abhängt, und dafs ich sie eben so gut bewegte, als ich gar nichts davon wufste. Wenn ich nun aber die Bewegung in meinem Körper nicht hervorbringe, so bringe ich noch viel weniger ausser meinem Körper eine hervor. [2]

Ich kann daher nichts ausser mir hervorbringen; alles, was ich thue, bleibt in mir haften, kann nicht in meinen oder einen andern Körper übergehen. Ich bin also blos Zuschauer dieser Welt, die einzige Handlung, die mein ist, die mir übrig bleibt, die Ich thue, ist die Beschauung. Aber selbst dieses Beschauen geschieht auf eine wunderbare Weise. Denn die Welt kann sich nicht selbst anschaulich machen, sie ist an und für sich selbst unsichtbar. So wenig wir auf das einwirken, was ausser uns ist; eben so wenig wirkt das, was ausser uns ist, auf uns ein, unsre Wirkungen können nicht über uns, die der Welt nicht über die Welt hinaus, sie dringen nicht bis zu unserm Geiste, unser Körper, als ein Theil der Welt, ist die Gränze, über die sie nicht hinauskönnen. Denn, wenn auch z. B. im Acte des Sehens die äufsern Objecte ein Bild in meinem Auge hervorbringen, oder einen Eindruck in meinem Gehirn, wie in einem Wachse, machen, so ist doch dieser Eindruck oder dieses Bild nur etwas Körperliches oder Materielles, das daher in mich, der ich etwas ganz Andres bin, nicht kommen kann, ausserhalb meines Körpers stehen bleibt. [3]

Gott ist es daher allein nach A. G., der das Aeufsere mit dem Innern, und das Innere mit dem Aeufsern verbindet, der die äufsern Erscheinungen zu innern Vorstellungen, zu Vorstellungen des Geistes, die Welt daher ihm anschaulich macht, und die Bestimmungen des Innern, den Willen zu äufserer, über die Gränze der Ichheit hinausgehender That werden läfst. Jede Wirkung, jede Handlung, die Aeufseres und Inneres, die Geist und Welt (Gegensätze) verbindet, ist daher weder eine Wirkung des Geistes, noch der Welt, sondern nur eine unmittelbare Wirkung Gottes.

Die Bewegung in meinen Gliedern, sagt A. G., erfolgt nicht auf meinen Willen, es ist nur Gottes Wille, dafs diese Bewegungen erfolgen, wenn ich will. Mein Wille bewegt jedoch nicht den Beweger dazu, dafs er meine Glieder bewegt, sondern der, welcher der Materie die Bewegung mittheilte und ihr Gesetze gab, eben der schuf auch meinen Willen, und er hat daher die unterschiedlichsten Dinge, die Bewegung der Materie und die Willkühr meines Willens so unter einander verbunden, dafs, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung erfolgt, als er will, und wenn die Bewegung erfolgt, der Wille sie will, ohne dafs sie jedoch in einander einwirken, oder einen physischen Einflufs gegenseitig auf sich ausüben. Im Gegentheil, wie die Uebereinstimmung zweier Uhren, die ganz gleich gehen, so dafs, wenn die eine, auch die andere die Stunden schlägt, nicht von einer gegenseitigen Einwirkung, sondern nur daher kommt, dafs beide gleich gerichtet oder gestellt wurden: so hängt die Uebereinstimmung der Bewegungen des Körpers und des Willens nur von jenem erhabenen Künstler ab, der sie auf diese unaussprechliche Weise mit einander verbunden hat. [4]

Meine Handlung geht daher nicht eigentlich über mich hinaus, sie bleibt immer in mir haften; nur deſswegen, weil mit meiner Handlung, d. i. meinem Willen Gott Bewegungen in meinem Körper verknüpft hat, scheint die Handlung meines Willens, wenn Bewegungen auf sie folgen oder sie begleiten, gleichsam ausser mich hinaus, und in meinen Körper überzugehen; jedoch die Handlung selbst, sie, wie sie meine Handlung ist, geht nicht über mich hinaus; denn die in den Körper übergegangene Handlung ist nicht mehr meine, sondern die Handlung des Bewegers. [5]

Gott also verknüpft oder vereinigt durch seinen Willen nach bestimmten Gesetzen Geist und Körper, aber die Art und Weise, wie er sie verknüpft, ist unerkennbar, ist unaussprechlich; denn unaussprechlich ist das, von dem man wohl erkennt, daſs es ist, aber nicht, wie es ist. Die Vereinigung von Geist und Körper ist daher ein Wunder, und Ich selbst, als der Zuschauer der Welt, bin unter den anstaunungswürdigen Wundern der Welt das gröſste und unaufhörliche Wunder; denn es ist unbegreiflich, wie Ich, der ich so ganz und gar von der Welt unterschieden bin, sie anschauen kann. [6]

Nicht ohne Interesse für die Geschichte der Erkenntniſs ist das System des Arnold Geulinx, besonders auch deſswegen, weil es in der offnen Behauptung, die Vereinigung von Leib und Seele und überhaupt die Welt sei ein Wunder, ein Unbegreifliches, Unaussprechliches, den wahren Grund oder Ursprung aller Unbegreiflichkeiten, der in vielen Denkarten oder sogenannten Systemen der neuern Zeit versteckt ist, wenigstens nicht leicht gefunden wird, so klar und unverhohlen an den Tag legt. Man geht nämlich von einseitigen und beschränkten Begriffen oder Vorstellun-

gen aus, die aber, ungeachtet ihrer Einseitigkeit und Beschränktheit, für absolute gelten, ohne bezweifelt, d. i. ohne in ihrer Beschränktheit erkannt zu werden, für die richtigen, die einzig annehmbaren genommen werden; im Verlaufe aber des Denkens nun kommt man auf Fakta, die jenen Vorstellungen widersprechen, aus ihnen nicht erkennbar, ja vielleicht geradezu die Verneinung derselben sind. Da man nun nicht auf die Begriffe, von denen man anfängt, und die die Fundamentalbegriffe sind, zurückgeht, um sie in ihre Schranke zurückzuweisen, weil sie als die unbeschränkten, die absolutwahren vorausgesetzt sind; so ist es eine nothwendige Folge, dafs man die aus jenen einseitigen Vorstellungen oder Begriffen nicht erkennbaren Fakta als unbegreifliche, als Grenzen der Vernunft selbst, als Dinge, die über die Vernunft hinausgehen, bestimmt, aus dem sehr begreiflichen Grunde, weil jene einseitigen Begriffe für die einzig vernünftigen, für die Vernunft selbst gelten, und daher statt, dafs die Ursache dieser Unbegreiflichkeit in der Beschränktheit jener Begriffe erkannt, sie vielmehr auf die Vernunft selbst geschoben wird.

So ist es auch hier bei A. G. der Fall. Er geht aus von dem Begriffe des Geistes, als des sich nur im Unterschiede vom Materiellen wissenden Selbstes, das von ihm nicht in seiner Schranke, als ein Moment des Geistes erkannt ist, sondern ihm für den ganzen Geist, für das Wesen selbst des Geistes gilt, und von dem Begriffe der Ausdehnung, als der einzig wesenhaften Bestimmung des Körpers. Beide Begriffe sind unvereinbar. Nun ist aber die Vereinigung von Leib und Geist ein Gewisses, ein Faktum, und jene Begriffe gelten für die einzig richtigen, für die absoluten, die vernünftigen oder mit der Vernunft identischen;

die Vereinigung von Seele und Körper ist daher als ein über jene Begriffe Hinausgehendes, als ein ihre Einseitigkeit, die gerade ihre wesentliche Bestimmung ist, in der sie gerade als die richtigen festgehalten werden, Verneinendes, begreiflicher Weise ein Unbegreifliches, die (negative) Gränze der Vernunft, (weil jene einseitigen Begriffe für die positive Gränze der Vernunft gelten,) nach A. G. also ein nur von dem Willen Gottes Hervorgebrachtes, ein Wunder.

Es läſst sich daher hieraus folgende Lehre und Regel für alle philosophische Forschungen abstrahiren: Wo Du nur immer im Verlaufe Deines Denkens auf Unbegreiflichkeiten stöſsest, da sei gewiſs, daſs sie nur Folgen oder Erscheinungen von den Mängeln und Einseitigkeiten der Begriffe sind, von denen Du als den einzig richtigen ausgehst, daſs Du auf eine höchst sonderbare, ja komische und selbst unredliche Weise, und an einem sehr ungeschickten Orte, nämlich nicht am Anfang, wo Du es hättest thun sollen, sondern erst hintendrein, wo es zu spät ist, im Verlaufe oder am Ende Deines Denkens die Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit Deiner principalen Begriffe eingestehst. Wo Du also auf Unbegreiflichkeiten stöſsest, da nimm Dir die Mühe, auf den Anfang zurückzugehen, d. h. von Vornen anzufangen, und Deine Fundamentalbegriffe zu prüfen, in ihrer Einseitigkeit zu erkennen, oder sie, und hiemit Deinen ganzen Standpunkt selbst aufzugeben; kannst Du das nicht, so sei wenigstens so bescheiden, Deine Beschränktheit als die Deinige zu erkennen, Deine Schranken nicht zu den Schranken Anderer, oder gar der Vernunft selbst zu machen.

VII.

Nicolaus Malebranche.

§. 98.

Einleitung und Uebergang von Cartesius zu Malebranche.

Ihre vollkommene Entwicklung, Ausbildung und Vollendung fand die Cartesische Philosophie in Malebranche und Spinoza.

Der Geist als das unmittelbar Gewisse, unbedingt Reelle ist bei C. das Princip der Philosophie. Der Geist ist aber von ihm nur als einfaches Selbst erfafst, das seiner nur im Unterschiede vom Materiellen gewifs ist. Es stehen sich daher bei ihm der von der Materie abgesonderte Geist, und die von allem Geiste abgesonderte Materie als zwei selbstständige Gegensätze einander gegenüber.

Die Gewifsheit von der Realität und Wahrheit seiner Vorstellungen und Erkenntnisse von den Objecten, namentlich den materiellen — und diese sind gerade sein interessantestes, wesentlichstes Object — kann daher der Geist auf diesem Standpunkte, wo er in sich selbst kein Vereinigungsmittel, kein Medium zwischen sich und seinem Gegensatze findet, nicht aus sich schöpfen; er kann sie nur durch die Gewifsheit von der Existenz des absoluten Wesens erhalten, das nicht Gegensatz, sondern Wahrheit ist; denn nur in dem Bewufstsein der absoluten Wahrheit, des unendlichen Wesens hebt er die Realität der Gegensätze auf. Bei C. ist also nur Gott das Princip der objectiven Gewifsheit, der Geist wird nur in oder

durch Gott der Existenz der Dinge und der Realität seiner Erkenntnisse gewifs. Die Erkenntnisse oder Ideen von den Dingen hat aber der Geist bei C. theils von sich, aus seinem eigenen Wesen, theils von den Dingen empfangen; oder vielmehr: nicht nur alle eigentliche Erkenntnisse und allgemeine Begriffe, sondern auch alle Vorstellungen als geistige sind aus und in dem Geiste, (natürlich nur der Fähigkeit oder Möglichkeit nach); die Sinne und die Bewegungen im Körper sind nur die Veranlassung dazu, dafs sie der Geist sich vergegenwärtigt, und aus sich hervorbringt; sie erregen, aber verursachen sie nicht; denn die Vorstellungen, als geistige Bestimmungen, können nicht aus den sinnlichen oder körperlichen Bewegungen entspringen, da diese gar keine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit den Vorstellungen haben. *)

Da nun aber die Realität der Gegensätze nur in der Idee der unendlichen Substanz aufgehoben ist, nicht an und in den Gegensätzen selbst, nicht in ihrer Idee; so bleibt die Realität der beiden Entgegengesetzten im Verhältnisse zu einander stehen, Geist und Materie bleiben an sich selber streng von einander geschieden, unabhängig ihrem Begriffe nach. Der Geist kann darum, wenn man consequent verfährt, wie M. thut, die Ideen der körperlichen Dinge weder aus sich, noch von den Dingen selbst haben. Denn die Idee ist das ideale, immaterielle Object, „das dem Geiste nächste, das mit ihm unmittelbar identische Object, das, wie der Geist selbst, keinen Ort einnimmt," wie M. sagt. Der Geist, der der Materie, und dem umgekehrt die Materie, als eine Realität, entgegengesetzt ist, kann daher nicht die Idealität, die Vergeistigung der mate-

*) S. R. d. Cart. Notae in Progr. quodd. p. 185 ed. Amstelod. 1650.

riellen Dinge sein, oder nicht die Kraft und Fähigkeit in sich haben, die materiellen Dinge zu idealisiren, vergeistigen, d. h. er kann sie nicht in sich selbst anschauen oder vorstellen; denn jede Vorstellung ist ja nothwendig Vergeistigung. Der Geist ist zwar nicht materiell, nicht ausgedehnt, sein Wesen besteht vielmehr allein im Denken; aber er ist nur Gegensatz der Materie, sie steht, als ein ihrem Begriffe nach Selbstständiges, Reelles ihm gegenüber; wie könnte daher er, der im Gegensatze steht, der selbst Gegensatz ist, den Gegensatz aufheben *)?

Das Denken bei C. und M. ist nur das Denken, wodurch der Geist Selbst ist, sich unterscheidet von den materiellen Dingen, und in diesem Unterschiede sich selbst erfafst und weifs. Wie kann daher die Quelle der Ideen im Geiste sein? Die Idee drückt objectives Denken, Beziehung auf Gegenständliches aus; das Denken aber bei C. und M. nur die Bejahung, nur die Beziehung des Selbstbewufstseins auf sich selbst. Das Dasein und der Ursprung der Ideen kann daher consequent nicht aus dem Geiste abgeleitet, nicht in ihm gefunden werden.

So wenig aber der Geist auf diesem Standpunkte aus oder durch sich selbst die materiellen Dinge erkennen kann, so wenig ist die Materie durch sich selbst sichtbar, sie ist ja als das Entgegengesetzte des Geistes ein schlechthin nicht

*) Der Geist ist zwar nach M., wie nach C., ein höheres, edleres Wesen als die Materie; er nennt die Körper les dernieres des êtres u. dergl.; aber durch diese unbestimmte Vorstellung wird nicht der wesentliche und bestimmte, auch bei M. zu Grunde liegende Begriff der Materie und des Geistes, als zweier von einander geschiedner und sich entgegengesetzter Wesen, die daher, als ihrem Begriffe nach von einander unabhängig, gegen einander ein schlechthin Andres und Reelles sind, aufgehoben.

Intelligibles, nicht Idealisirbares, ein absolut Finsteres und Dunkles.*) Es ist daher nur möglich und nothwendig, daſs wir in Gott alle Dinge schauen. Denn Gott, die absolute Substanz ist die absolute Idealität, die unendliche Vergeistigungskraft aller Dinge; für sie sind die materiellen Dinge kein reeller Gegensatz, keine undurchdringliche Finsterniſs, sondern ein Ideelles, d. i. in ihr sind alle, selbst die materiellen Dinge auf geistige, ideale Weise enthalten; sie ist selbst die ganze Welt als intellectuelle oder ideale Welt. Unsre Anschauungen von der Welt, unsre Ideen der Dinge sind daher nicht unterschieden von den Ideen der Gottheit.

Aus der Philosophie des C. geht somit mit Nothwendigkeit die Philosophie des M. hervor, deren wesentlichster und für die Geschichte der Philosophie interessantester Gedanke ist, daſs wir alle Dinge in Gott erkennen und sehen. Zu dieser speculativen und allgemeinen Nothwendigkeit dieses Gedankens kommt jedoch noch diese besondere hinzu. Schon C. sank von der dem erhabnen Satze: Cogito ergo sum zu Grunde liegenden speculativen Idee, der Idee von dem geistigen Ursprung des Bewuſstseins, von der Einheit des Denkens und Seins, sogleich herab in die populäre theologische Vorstellung des Geistes als des subjectiven, empirischen, einzelnen Selbstes, als

*) M. sagt wohl auch, daſs die Seele und eben so reine Geister ausser Gott sich selbst dunkel, nicht erkennbar sind. Allein der Grund dieser Finsterniſs ist hier natürlich nicht der Gegensatz oder Unterschied; denn die Seele ist ja aufs Innigste mit sich eins, eine unmittelbare Einheit mit sich selbst: Quoique nous soyons très-unis avec nous-mêmes, nous sommes et nous serons intelligibles à nous-mêmes, jusqu' à ce que nous nous voyons en Dieu. De l. R. d. l. V. Liv. III. ch. 1. Der Grund dieser Finsterniſs liegt wo anders, wie sich zeigen wird. Uebrigens ist in Betreff der Seele oder des Geistes überhaupt M. sehr dunkel, und wohl mit sich selbst nicht ganz im Klaren.

eines unvollkommenen, erschaffnen Wesens. Bei M. dagegen, der ganz voll ist von theologischen Vorstellungen, und bei dem sich die Lichtstrahlen seiner Gedanken fast immer in dem Medium der Theologie brechen, ist schon unmittelbar von vorne herein mit dem Geiste oder der Seele die Vorstellung des empirischen, individuellen, subjectiven Selbstes verbunden. Die Natur der Geister, oder der Geist ist daher bei ihm ein endliches, beschränktes, ein erschaffenes, oder (die unbestimmte Vorstellung des Erschaffens zu einem bestimmten Gedankenausdruck erhoben) ein besonderes Wesen; denn alles Erschaffne ist nach M. Bestimmung ein Besonderes. L'ame est un genre d'être particulier. Elle n'est qu'un tel être, un être très-limité et très imparfait (Eclairciss. sur le III. liv.) Nun ist aber unbestreitbar, dafs die Seele allgemeine Wahrheiten oder allgemeine Ideen hat, und dafs ein besonderes Wesen nicht über seine Besonderheit hinaus kann. Ein besonderes Wesen kann also keine allgemeinen Ideen in sich, oder nach M's. Bestimmung, der die Ideen Modificationen, Bestimmungen nennt, keine allgemeine Modificationen haben. Comment pourroit-on voir dans une espèce d'être toutes les espèces d'êtres et dans un être particulier et fini un triangle ou un cercle en général et des triangles infinis? Nulle modification d'un être particulier ne peut être générale. (l. c.) Eine allgemeine Idee, wie z. B. die Idee der Ausdehnung, (der Körperlichkeit oder Räumlichkeit) in der wir alle körperliche Dinge sehen, und sehen müssen, kann aber auch nicht etwa von den körperlichen Dingen kommen; denn sie sind eben so gut Besonderes, und überdem ein Materielles, aus dem daher die Idee, die ein Ideales, ein Geistiges ist,

nun und nimmer mehr kommen kann, weil es mit ihr in keinem Verhältniſs steht. Nur in dem allgemeinen Wesen also, in dem Wesen, das nicht dieses oder jenes ist, nur in diesem sind und können sein allgemeine Ideen, nur in Gott erkennen wir daher die Dinge; denn wir erkennen nach M. alles nur aus und in dem Allgemeinen, das Besondere setzt das Allgemeine voraus.

Gott ist also nach M. nicht nur das Princip der objectiven Gewiſsheit, denn auch nach M. wird der Geist erst durch die unendliche Substanz, in der Idee der absoluten Wahrheit der Realität der körperlichen Dinge gewiſs, (Eclairciss. sur le I. liv.) sondern Gott ist auch das Princip aller Erkenntniſs, ja die allgemeine Erkenntniſs selbst, die allgemeine Weltanschauung aller Geister. Mit derselben Nothwendigkeit aber, mit der die göttliche Substanz die allgemeine Weltanschauung aller Geister, und daher das alle Geister Umfassende und Einende, der allgemeine Ort der Geister ist, wie M. sagt, mit derselben ist er auch die einzig wahre Ursache und Thätigkeit, das Princip aller Thätigkeit und Bewegung, wie in den Geistern, so in den körperlichen Dingen, der Materie oder Natur. Denn das Wesen der Natur ist bei M., wie bei C., die Materie, und ihre einzige reale Bestimmung die Ausdehnung; das Princip der Bewegung ist also nicht ihr immanent, nicht in ihr selbst, oder ihrem Begriffe und Wesen enthalten; es liegt daher ausser ihr, und zwar nur in der göttlichen Substanz, als der Idealität aller Dinge. Gott ist daher nicht nur die allgemeine Ursache der Bewegung, wie bei C., sondern er ist auch, und muſs sein, wenn man consequent die Principien des C. fortentwickelt, da einmal ausser dem Wesen der Materie die Bewegung

liegt, folglich auch ausser den bestimmten, besondern Körpern, als deren Wesen eben die Materie oder Ausdehnung ist, die wahre Ursache der besondern Wirkungen oder Bewegungen. Die Natururſachen sind daher jetzt nur Gelegenheitsursachen, die die göttliche Substanz veranlassen, so oder so zu handeln, nicht wirkliche, wahrhafte Ursachen.

Eben so wenig als die Natur, kann aber die Seele oder der Geist das Princip der Bewegung in sich haben. Denn die Materie steht, als ein Entgegengesetztes, dem Geiste, als ein Reelles, gegenüber, ist darum für ihn ein weder im Denken, als Idee, noch in der Zeit und im Raume, als Bewegung, Ueberwindliches und Bestimmbares, eben so wie für ihn ein nicht Intelligibles, ein nicht Bewegbares. Was dem Verstande ein Andres, ein Finstres ist, das ist doch nothwendig auch dem Willen ein solches. Worüber der Geist als denkendes Wesen nichts vermag, darüber vermag er doch auch nichts als wollendes. Die Seele kann daher selbst ihren Körper als Körper nicht aus sich selbst wahrhaft bestimmen oder bewegen, sie ist nicht die wahre, die positive, sondern nur die gelegenheitliche, veranlassende Ursache der Bewegungen, die auf ihren Willen erfolgen.

Es ist eine Inconsequenz des C., daſs er dem Geiste oder der Seele, wie er sie erfaſst, die Kraft zuschreibt, den Körper zu bewegen, indem er annimmt, daſs sie die Glandula pinealis, in der sie sich, obwohl mit dem ganzen Leibe vereint, nach ihm unmittelbar bethätigt, und vermittelst dieser den Körper bewegt, (De Passionibus I. Art. 30—34); denn zwischen Geist und Materie findet nur Unterschied, also gar keine Beziehung Statt; nun drückt aber doch wohl jede Bewegung, die keine blos äuſserliche ist, eine innere

Beziehung des Bewegenden auf das Bewegte aus; wie kann also der Geist oder die Seele den Leib bewegen oder bestimmen, d. i. wie kann sie, die keine Beziehung auf ihn hat, ja alle Beziehung auf ihn ausschliefst, eine Beziehung auf ihn haben? Hiezu kommt, dafs die Materie, als ein dem Geiste Entgegengesetztes, und Fürsichbestehendes, ein für ihn Unbestimmbares ist.

M. findet nur in der Allmacht oder dem allmächtigen Willen des unendlichen Wesens eine nothwendige Beziehung auf die Bewegung des Körpers, und es ist daher nur der Wille Gottes die wahre Ursache, der eigentliche Grund *), dafs, wenn ich, der endliche Geist, es will, mein Körper sich bewegt. Die Allmacht oder der Wille Gottes ist nun zwar mit Recht der Zufluchtsort der Unwissenheit genannt worden; aber M. ist doch consequenter hierin, als C., und hat damit indirect den richtigen Gedanken ausgesprochen, dafs für das, was das Princip oder auch nur das Vermögen der Bewegung und Bestimmung in sich hat, das Bestimmtwerdende kein Andres, kein reeller Gegensatz sein darf und kann. Da nun aber für das unendliche Wesen endliche Gegensätze keine Realität haben, Geist und Materie aber solche Gegensätze sind; so kann nur er, d. i. Gott das reale Vermögen haben, den Körper zu bestimmen; nur ihm kann die Materie pariren. Denn vor dem Geiste, der nur ihr Gegensatz ist, dessen Wesensbestimmung es selber ist, dafs er von ihr unterschieden, und ihr entgegengesetzt ist, der eben defswegen, weil seine wesentlichen Bestimmungen

*) Allerdings ist diese Idee auch in C. schon gewisser Mafsen enthalten. Aber hier ist sie noch nicht bestimmt, entschieden ausgebildet, sie kann daher, wie so manche andere seiner Ideen bei einer bestimmten Charakteristik seiner Gedanken nicht in Anschlag gebracht werden.

nur Verneinungen der Bestimmungen sind, welche die Materie zur Materie machen, so selbstständig er sich auch stellt und dünkt, doch nie von ihr loskömmt, in einer gewissen, (freilich indirect oder negativ) nothwendigen Beziehung zu ihr steht, und ihr so indirect Hab und Gut verdankt, hat sie nothwendig keinen Respect, macht sie keine gehorsame Dienerin, beugt sie nicht ihr trotziges Haupt, und ihren steifen Rücken.

Eben so wenig aber der Geist auf diesem Standpunkte, wenn er consequent behauptet wird, das Princip der Bewegungen seines Körpers sein kann, eben so wenig kann er auch das uranfängliche Princip seiner Willensbestimmungen und Handlungen sein, oder in sich haben; denn er ist ja nur ein gegensetzliches, darum besondres, endliches, d. h. ein nur g e s e t z t e s (erschaffnes) Wesen, er kann also nirgendwo Urheber, Anfänger, Grund, Erstes sein. Das Princip, der Uranfang seines Willens mufs daher, ganz richtig, wie es bei M. der Fall ist, der Wille Gottes sein. Der Geist mufs wollen, nur w a s er will, ist frei; nur der G e g e n s t a n d des Willens (der bestimmte, besondere Gegenstand), nicht das W o l l e n selbst hängt von ihm ab, nur der Gegenstand des Willens ist s e i n, aber nicht der Wille, welcher eben darum, nämlich als ein nur in Rücksicht des O b j e c t s, oder vielmehr der besondern, einzelnen Objecte freier und unbestimmter, in Rücksicht aber des P r i n c i p s bestimmter Wille, nicht sowohl Wille, als vielmehr Trieb, Neigung, Hang, Liebe ist, wie M. ganz richtig von seinem Standpunkt aus den Willen bezeichnet und definirt. Die natürliche Liebe nämlich des Geistes oder Menschen zu Gott ist nach M. das Princip aller Neigungen, Triebe und Bewegungen; obwohl der Geist frei ist in dem, was er liebt, einen besondern, andern

Gegenstand als Gott lieben kann, so ist doch das Object hinter oder in diesem Objecte, das eigentliche wahre Object, das der Geist will, sucht und begehrt, Gott selbst; denn das einzige Object aller seiner Triebe ist Glückseligkeit, diese aber in ihrer ganzen Fülle, in ihrer Wahrheit nur in Gott. Nun ist aber das Princip dieser Liebe des Geistes zu Gott der Wille Gottes, oder die Liebe Gottes zu dem Geiste, die in ihm das Verlangen nach Glückseligkeit, d. i. nach Gott, als dem allgemeinen Gut erzeugt; der Grund, die Ursache oder das Princip, wie aller Bewegung und Thätigkeit der Natur, so auch aller Bewegung und Thätigkeit und Willensbestimmung des Geistes ist daher nach M. allein Gott selbst.

§. 99.

Das Leben Malebranche's.

Nicolaus Malebranche kam zu Paris 1638 mit einem sehr schwächlichen und selbst entstellten Körper auf die Welt. Ob ihm die Natur einen solchen Körper gab, um sich an ihm wegen seiner Verachtung alles Sinnlichen und Körperlichen, die er später in seiner Philosophie aussprach, im Voraus zu rächen, oder ob sie ihm deſswegen die Güter des Leibes vorenthielt, um ihn desto mehr den Werth der Geistesgüter fühlen und erkennen zu lassen, und ihm die Abstraktion von allem Materiellen, die der Charakter seines Lebens, wie seiner Philosophie war, zu erleichtern, mögen die modernen Historiker entscheiden. So viel ist übrigens gewiſs, daſs er wegen seiner Miſsgestaltung in der Jugend den Umgang der Menschen scheute, aber um so fleiſsiger und lerneifriger war.

1660 trat er in das Oratorium (Congregationem Patrum) zu Paris. Das Studium der Theo-

logie, namentlich der Kirchengeschichte und Kritik der Bibel, mit dem er sich daselbst beschäftigte, liefs seinen Geist unbefriedigt. Glücklicher Weise bekam er daher zufällig, im 26sten Jahre seines Lebens, Cartesius Abhandlung vom Menschen in die Hand; denn mit dieser Schrift ging mit einem Male ein neues Licht in seinem Geiste auf. Was er längst vermifst hatte, fand er in ihr: ein Wissen, das allein geeignet war, die Sehnsucht seiner Seele zu stillen, ein Wissen, von dem er bisher noch keine bestimmmte Idee gehabt hatte. Die Bekanntschaft mit C. bildet daher auch den Wendepunkt seines Lebens. Denn seitdem gab er, die Mathematik ausgenommen, alle andere Wissenschaften für das ihn allein beseeligende Studium der Philosophie hin, schlofs alle nur gelehrte Bücher von seiner Lectüre aus, studirte nur noch, um seinen Geist zu erleuchten, aber nicht, um sein Gedächtnifs vollzuladen.*) Als ihm die Historiker und Kritiker defswegen Vorwürfe machten, fragte er sie: ob Adam im Besitze des vollkommnen Wissens gewesen wäre? Als sie seine Frage bejahten, sagte er zu ihnen, dafs das vollkommne Wissen also nicht Kritik und Geschichte wäre, und dafs er auch nichts weiter wissen wollte, als was Adam wufste. Bei diesem seinen entschiedenen Enthusiasmus für die Philosophie, ist es nicht zu verwundern, wenn er so schnelle und bedeutende Fortschritte in ihr machte, dafs er schon 1674 sein Hauptwerk: De la Recherche de la Vérité, où l'on traite de la Nature de l'Esprit, de l'homme, et de l'usage, qu'il en doit faire, pour eviter l'erreur dans les Sciences verfertigt

*) S. Fontenelle Eloge du P. Malebranche in seinen Eloges des Academiciens im V. B. seiner Oeuvres. Amsterdam 1764. p. 267. 248.

hatte, wovon auch im nämlichen Jahre noch der erste Band im Drucke erschien.

Die schönste, die nothwendigste, und des Menschen würdigste Erkenntnifs war M. die Selbsterkenntnifs, die Erkenntnifs des Menschen. Der Gegenstand dieses seines vorzüglichsten Werkes ist daher auch der Geist des Menschen, sowohl an sich, als in seinem Verhältnifs zum Körper und zu Gott, mit dem er nach ihm auf eine innigere und nothwendigere Weise verbunden ist, als mit dem Körper. Er zeigt darin, dafs unsre Sinne, unsre Einbildungskraft und unsre Leidenschaften zu unsrer innern Glückseligkeit und zur Erkenntnifs der Wahrheit uns gar nichts nützen, dafs sie im Gegentheil uns verblenden, und bei jeder Gelegenheit verführen, dafs überhaupt alle Erkenntnisse, die der Geist durch den Körper erhält, oder auf Veranlassung gewisser Bewegungen im Körper, in Beziehung auf die von ihnen vorgestellten Objekte ganz falsch und verworren, obgleich zur Erhaltung des Leibs und der leiblichen Güter nützlich sind. Er zeigt ferner darin die Abhängigkeit des Geistes von den sinnlichen Dingen, damit er aus seinem Schlafe erwache, und von ihnen sich zu befreien bestrebe. Er untersucht die verschiedenen Fähigkeiten des Geistes, und die allgemeinen Quellen der Irrthümer, wobei er sich als einen trefflichen Psychologen bewährt, und giebt zuletzt dann eine allgemeine Methode, zur Anleitung und Unterweisung der Wahrheit.*)

Das Werk de la Recherche de la Vérité erregte, wie sich bei der Menge frappanter und neuer Ideen, die es enthält, nicht anders als er-

*) Vergl. M's. Préface zum Tome premier seiner Recherche de l. V. u. C. I. ch. 4.

warten liefs, sehr grofses Aufsehen, und erwarb M. die Freundschaft vieler denkenden Menschen. Aber es würden auch von verschiedenen Seiten her sehr harte Urtheile über es gefällt. Der Erste, der es kritisirte, war der Abt Foucher. Es ging M., wie allen tiefern Philosophen: er wurde mifsverstanden. Er liefs sich aber dadurch nicht in seiner Ueberzeugung, in dem Frieden seines Geistes stören. Denn er erwartete kein andres Loos, er wufste nur zu gut, dafs die evidentesten und erhabensten metaphysischen Wahrheiten dem gröfsten Theil der Menschen unbegreiflich, ja lächerlich sind, und dafs vor allem Bücher, die allgemeine Vorurtheile bestreiten, ohne Weiteres verdammt werden, und die Wahrheit, die Anfangs nur als ein lächerliches und chimärisches Phantom erscheint, nur mit der Zeit sich bewährt und offenbart.*)

1677 schrieb M. seine Conversations-Chretiennes, um das Verhältnifs seiner Philosophie zur Religion näher auseinander zu setzen. Seine Lehre von der Idee und der Gnade, und seine Behauptung, dafs das Vergnügen glücklich mache, verwickelten ihn in Streitigkeiten mit Arnaud und Regis, mit dem er schon früher in Betreff eines physikalischen Gegenstandes eine Fehde bestanden hatte. Mehrere Abhandlungen erschienen von beiden Seiten. 1680 erschien M.'s Abhandlung de la Nature, et de la Graçe, 1683 seine Meditations Chrétiennes et Metaphysiques, 1684 le Traité de Morale, 1688 Entretiens sur la Metaphysique et sur la Religion, worinn er seine ganze, schon in seiner Rech. de la V. enthaltene Philosophie nochmals zusammenstellt und erörtert.

*) Vergl. z. B. die interessante Vorrede zum zweiten Bande seiner Rech. d. l. V. u. I. Eclairc. sur le I. Liv. de l. R. u. Ecl. sur le III. Liv. X. Ecl. u. Fontenelle l. c. p. 256.

Seine letzten Schriften waren Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois 1708, und Réfléxions sur la Prémotion physique 1715, als Antwort auf eine Schrift, die den Titel hatte: de l'action de Dieu sur les créatures. In diesem letztern Jahre, dem Todesjahre M.'s trat auch noch zu guter Letzt der Jesuit du Tertre gegen ihn auf.

Darstellung der Philosophie Malebranche's.

§. 100.

Das Wesen des Geistes.

Das Wesen des Geistes besteht allein im Denken, wie das Wesen der Materie nur in der Ausdehnung besteht. Der Wille, die Einbildungskraft, das Gefühl sind nur verschiedene Modificationen, Bestimmungen, (Arten) des Denkens, gleichwie die vielen besondern materiellen Formen, wie Wasser, Feuer, Holz nur verschiedene Modificationen der Ausdehnung sind. Man kann sich wohl einen Geist denken, der keine Gefühle, keine Phantasie, selbst keinen Willen hat, aber einen Geist sich vorzustellen, der nicht denkt, ist eben so unmöglich, als eine Materie, die nicht ausgedehnt ist, wiewohl es sehr leicht ist, sich eine Materie ohne bestimmte Gestalt und Form und selbst ohne Bewegung vorzustellen. So wie aber die Materie oder Ausdehnung ohne Bewegung ganz umsonst wäre, und nicht die mannigfaltigen Formen in sich fassen könnte, die doch ihr Zweck sind, und daher so nicht von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werden konnte; eben so wäre das Denken oder der Geist ohne Willen ganz und gar unnütz, weil er dann keine Neigung zu den Gegen-

ständen seiner Vorstellungen, und keine Liebe zum Guten hätte, das der Zweck seines Daseins ist, und er konnte daher nicht in dieser Weise von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werden. Aber deſswegen gehört doch nicht der Wille zum Wesen des Geistes, weil er das Denken voraussetzt, so wenig als die Bewegung zum Wesen der Materie, weil sie die Ausdehnung voraussetzt. Obgleich aber der Wille nicht wesentlich ist, so ist er doch immer mit dem Geiste verbunden. [1]

§. 101.

Die Idee.

Die Objecte ausser uns nehmen wir nicht durch sie selbst wahr. Wir sehen die Sonne, die Sterne und unzählige andere Objecte ausser uns, und es ist nicht wahrscheinlich, daſs die Seele ausser den Körper hinaus geht, und gleichsam im Himmel herumspatzirt, um dort alle Objecte zu betrachten. Sie sieht sie also nicht durch sie selbst, und das unmittelbare Object unsers Geistes, wenn er z. B. die Sonne sieht, ist nicht die Sonne, sondern eine mit unsrer Seele innigst vereinte Sache, die ich Idee nenne. Die Idee ist also nichts andres, als das unmittelbare oder nächste Object des Geistes, wenn er irgend ein Object vorstellt, und die Seele kann nur die Sonne sehen, mit der sie aufs innigste vereint ist, die Sonne, die, wie sie, keinen Ort einnimmt. Zur Vorstellung eines Objects ist die wirkliche Gegenwart der Idee dieses Objects absolut nothwendig, aber es ist nicht nothwendig, daſs irgend etwas Aeuſsres existirt, was dieser Idee ähnlich ist. Die Ideen jedoch haben eine sehr reelle Existenz. Die Menschen freilich, die so sehr zu dem Glauben geneigt sind, daſs nur körperliche Objecte existiren, urtheilen über nichts

schiefer, als über die Realität und Existenz der Dinge. Denn so wie sie Etwas empfinden, so halten sie nicht nur die Existenz desselben für gewiſs, obgleich oft nichts ausser ihnen existirt, sondern sie meinen auch, daſs dieſs Object ganz so sei, wie sie es empfinden, was doch niemals der Fall ist. Die Idee dagegen, die nothwendig existirt, und nothwendig so ist, wie sie uns Object ist, halten sie für Nichts, als wenn die Ideen nicht sehr viele sie von einander unterscheidende Eigenschaften hätten, und dem Nichts Eigenschaften zukämen. [2]

Alles, was die Seele vorstellt, ist entweder in oder ausser der Seele. In der Seele sind ihre verschiedene Modificationen, d. h. alles, was nicht in ihr sein kann, ohne daſs sie es durch ihr eignes innres Selbstbewuſstsein wahrnimmt, also ihre eignen Vorstellungen, Gefühle, Begriffe, Neigungen. Zur Wahrnehmung dieser Gegenstände bedarf die Seele keiner Ideen; denn jene Modificationen sind nichts als die Seele selbst in dieser oder jener Form. Aber die Dinge ausser der Seele kann sie nur vermittelst der Ideen wahrnehmen. [3]

§. 102.

Die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Ideen und die Wahrnehmungsweise der Dinge.

Ueber den Ursprung der Ideen, und die Art und Weise, wie wir die materiellen Dinge wahrnehmen, giebt es verschiedene Ansichten. Die verbreitetste ist die der Peripatetiker, nämlich daſs die äuſseren Objecte Bilder von sich ausströmen, die ihnen gleichen, und durch die äuſsern Sinne bis zum Gemeinsinn gebracht werden. Allein diese Bilder können von keiner andern Beschaffenheit sein, als die Körper selbst sind; sie

sind also kleine Körperchen; als diese können sie sich aber nicht durchdringen, sie müssen sich daher zerbrechen und zerreiben, und können so die Objecte nicht sichtbar machen. Man kann von einem einzigen Punkte aus eine Menge Gegenstände übersehen; es müfsten sich also, wenn jene Ansicht wahr wäre, die Bilder von allen diesen Objecten auf einen Punkt vereinen, aber das erlaubt nicht ihre Undurchdringlichkeit. Auch läfst sich nicht einsehen, wie die Körper ohne merkliche Verminderung ihrer Masse nach allen Seiten hin Bilder von sich ausströmen könnten. (De la Rech. de la Verité Liv. III. P. II Ch. II.)

Die zweite Ansicht ist, dafs unsre Seelen die Macht haben, die Ideen von den Dingen, an die sie denken wollen, hervorzubringen, dafs sie durch die Eindrücke, welche die Objecte auf den Körper machen, obgleich jene keine den sie verursachenden Objecten ähnliche Bilder seien, zur Hervorbringung derselben angeregt werden. Allein die Ideen sind reelle Wesen, weil sie reelle Eigenschaften haben, durch die sie von einander unterschieden sind, und ganz unterschiedene Dinge vorstellen. Sie sind überdiefs geistige, und von den Körpern, die sie vorstellen, sehr unterschiedene Wesen, und daher unstreitig edlerer Natur, als die Körper selbst; denn die intelligible Welt ist vollkommner, als die materielle. Wenn also die Seele die Kraft hätte, die Ideen hervorzubringen; so hätten die Menschen die Macht, viel edlere und vollkommnere Wesen hervorzubringen, als die von Gott erschaffene Welt ist. Wenn auch die Ideen wirklich so gar miserable und elende Dinge wären, als man es sich gewöhnlich vorstellt; so sind sie doch immer Wesen, und zwar geistige Wesen. Und die Menschen können sie daher nicht hervorbringen, weil ihnen

die Schöpfungskraft mangelt. Denn die Hervorbringung der Ideen in dem Sinne, wie man sie gewöhnlich versteht, ist eine wirkliche Erschaffung. Das Anstöfsige und Verwegene dieser Vorstellung wird nicht dadurch gemildert, dafs man sagt, die Produktion der Ideen setzt Etwas voraus, die Erschaffung aber Nichts; denn es ist eben so schwer, Etwas aus Nichts hervorzubringen, als aus einem Dinge, das nichts zur Hervorbringung desselben beitragen kann. Ja die Hervorbringung aus einem vorhandenen Stoff, der zu einer ganz andern Gattung von Wesen gehört, als das Hervorzubringende, ist viel schwieriger, als die Erschaffung aus Nichts; denn bei dieser darf man nicht erst, wie bei jener, einen untauglichen Stoff vernichten. Da nun aber die Ideen geistig sind, so können sie nicht aus den materiellen Eindrücken oder Bildern, die im Gehirn sind, und in keiner Beziehung zu den Ideen stehen, hervorgebracht werden. Selbst wenn die Idee keine Substanz wäre, so wäre es daher doch unmöglich, aus einem Materiellen eine geistige Idee zu produciren. Gesetzt aber, der Mensch hätte auch die Fähigkeit, die Ideen hervorzubringen, so würde er doch von diesem Vermögen keine Anwendung machen können. Denn er kann sich nur eine Vorstellung von einer Sache machen, wenn er sie schon vorher kennt, d. h. wenn er schon die Idee von ihr hat, die nicht von seinem Willen abhängt. Die Menschen gerathen übrigens auf diese irrige Meinung vom Ursprung der Ideen durch einen übereilten Schlufs. Weil sie nämlich die Ideen von den Objecten ihrem Geiste gegenwärtig haben, so bald sie es wollen; so schliefsen sie ohne Weiteres daraus, dafs der Wille die wahre Ursache davon ist, während sie doch daraus schliefsen sollten, dafs zwar nach der Ordnung der Natur in der Regel ihr Wille

dazu gehört, um die Ideen gegenwärtig zu haben, aber nicht, dafs der Wille die ursprüngliche und wahre Ursache ist, die sie dem Geiste vergegenwärtigt, oder gar aus Nichts hervorbringt. (Ebend. Ch. 3.) Die dritte Ansicht ist die, dafs alle Ideen mit uns erschaffen oder uns angeboren sind. Da aber der Geist eine unzählige Menge von Ideen hat, und Gott auf eine viel leichtere und einfachere Weise denselben Zweck erreichen konnte; so ist es nicht wahrscheinlich, dafs Gott eine solche Menge von Ideen zugleich mit dem Geiste des Menschen erschuf. (Ebend. Ch. 4.) Die vierte Ansicht ist die, dafs der Geist zur Wahrnehmung der Objecte nichts weiter bedarf, als sich selbst, und dafs er in der Beschauung seiner selbst und seiner Vollkommenheiten alle Dinge, die ausser ihm sind, erkennen kann. Die diese Ansicht haben, glauben, dafs die höhern Wesen die niedern auf eine viel erhabnere und edlere Weise, als sie in sich selbst sind, enthalten, und dafs daher die Seele gleichsam eine intelligible Welt sei, die in sich den gesammten Inhalt der materiellen oder sinnlichen Welt enthält, ja noch unendlich mehr. Allein dieser Gedanke ist zu vermessen. Es ist nur die Eitelkeit unsrer Natur, unsre Begierde nach Unabhängigkeit, und das Streben, dem alle Wesen in sich enthaltenden Wesen zu gleichen, welches unsern Geist verwirrt, und die verwegne Einbildung in uns erzeugt, dafs wir besitzen, was wir nicht haben. Denn erschaffene Geister können in sich weder das Wesen, noch die Existenz der Dinge schauen. Das Wesen derselben können sie nicht in sich selbst schauen, weil sie zu beschränkt sind, und daher nicht alle Wesen enthalten, gleich Gott, der das allgemeine Wesen ist, oder schlechtweg Der, der ist. Weil aber der menschliche Geist alle Dinge und zwar unendli-

che Dinge erkennen kann, und sie nicht enthält; so sieht er sicher ihr Wesen nicht in sich. Denn der Geist sieht nicht nur nach einander jetzt diese, dann eine andere Sache, er nimmt auch wirklich das Unendliche wahr, wenn er es gleich nicht begreift. Da aber der Geist selbst nicht unendlich ist, und nicht unendliche Modificationen in derselben Zeit in sich haben kann; so kann er das nicht in sich schauen, was er selbst nicht ist. Eben so wenig als das Wesen kann der endliche Geist aber die Existenz der Dinge in sich selbst schauen; denn sie hängt nicht von seinem Willen ab, und es können dem Geiste die Ideen der Dinge gegenwärtig sein, ohne dafs sie doch selbst existiren. [4]

§. 103.

Gott, das Princip aller Erkenntnifs.

Es bleibt also nur noch die Ansicht übrig, dafs wir alle Dinge in Gott schauen. Gott enthält die Ideen aller erschaffnen Wesen in sich; denn ohne Erkenntnifs und Idee konnte er die Welt nicht erschaffen; er enthält daher alle Wesen, selbst die materiellsten und irdischsten auf eine höchst geistige und uns unbegreifliche Weise in sich. Gott sieht daher auch in sich selbst alle Wesen, indem er seine eigene Vollkommenheiten, die sie ihm vorstellen, beschaut. Er sieht aber in sich nicht nur ihr Wesen, sondern auch ihre Existenz; denn nur durch seinen Willen existiren sie. Gott ist ferner auf die allerinnigste Weise durch seine Gegenwart mit unsrer Seele vereint, so dafs man ihn den Ort der Geister nennen kann, wie den Raum den Ort der Körper. Der menschliche Geist kann darum das in Gott schauen, was in ihm die erschaffnen Wesen vorstellt, weil es höchst geistig, höchst erkennbar,

(ideal) und dem Geiste selbst unmittelbar nah und gegenwärtig ist.

Für diese Ansicht spricht die ganze Oekonomie der Natur. Gott bewirkt nie durch schwierige und verwickelte Mittel, was er durch ganz leichte und einfache bewerkstelligen kann. Denn Gott thut nichts umsonst und ohne Grund. So bringt Gott blos vermittelst der Ausdehnung allein alle bewundernswürdigen Wirkungen in der Natur, selbst das Leben und die Bewegungen der Thiere hervor. Da nun aber Gott blos dadurch den Geistern alle Dinge sehen lassen kann, daſs er sie Das sehen läſst, was in ihm Beziehung auf diese Dinge hat, und sie darstellt; so ist es nicht wahrscheinlich, daſs Gott anders handelt, und etwa so viele unzählige Ideen hervorbringt, als es erschaffene Geister giebt. Uebrigens sehen die Geister nicht deſswegen etwa auch das Wesen Gottes, weil sie alle Dinge in Gott schauen. Denn Gott ist vollkommen, aber was sie in Gott sehen, nämlich theilbare, geformte Materie, und dergleichen Dinge sind höchst unvollkommen; denn in Gott selbst ist nichts Getheiltes oder Geformtes; er ist ganz Wesen, weil er unendlich ist, und alles enthält, er ist kein besonderes Wesen. Für diese Ansicht spricht ferner, daſs sie uns in die gröſste Abhängigkeit von Gott versetzt. Denn wir erkennen dadurch, daſs es Gott selbst ist, der die Philosophen in ihren Erkenntnissen erleuchtet, die die undankbaren Menschen natürliche nennen, ob sie gleich vom Himmel kommen, daſs er der allgemeine Lehrer der Menschen, das wahre Licht des Geistes ist. [6]

Am meisten aber begründet diese Ansicht die Art und Weise, wie der menschliche Geist alle Dinge wahrnimmt. Es ist ausgemacht, daſs, wenn wir an irgend eine besondre Sache denken wol-

len, wir zuerst den Blick auf alle Dinge werfen, und dann erst das Object uns vergegenständlichen, über welches wir denken wollen. Wir könnten nun aber nicht ein besondres Wesen zu sehen oder zu betrachten verlangen, wenn es uns nicht schon Gegenstand wäre, wenngleich nur im Allgemeinen und dunkel. Dieses Verlangen daher, alle Dinge nach einander zu betrachten, ist ein sicherer Beweis, dafs alle Wesen unserm Geiste gegenwärtig sind. Wie könnten nun aber dem Geiste alle Dinge gegenwärtig sein, wenn ihm nicht Gott gegenwärtig wäre, d. h. das Wesen, das alle Wesen in seinem einfachen Wesen enthält? Selbst allgemeine Ideen, wie z. B. die Gattung, die Art könnte sich der Geist nicht vorstellen, wenn er nicht alle Wesen in Einem Wesen schaute. Denn da jedes erschaffne Wesen nur ein besondres Wesen ist, so kann man nicht sagen, dafs man etwas Erschaffnes zu seinem Objecte hat, wenn man z. B. ein Dreieck im Allgemeinen, wie es nämlich nicht ein einzelnes oder besonderes ist, sondern in seinem Begriffe alle Dreiecke enthält, betrachtet. (Ebend. Ch. 6.) Endlich der erhabenste, der schönste, der stärkste, der erste oder unabhängigste Beweis von der Existenz Gottes ist die Idee des Unendlichen. Denn ob wir gleich keinen Begriff vom Unendlichen haben, so haben wir doch unbestreitbar eine und zwar sehr deutliche Idee von Gott, eine Idee, die wir nur durch unsre Verbindung mit ihm haben; denn die Idee des unendlich vollkommnen Wesens ist unmöglich etwas Erschaffnes. Der Geist hat aber nicht nur die Idee des Unendlichen, er hat sie sogar vor der des Endlichen. Denn die Idee des unendlichen Wesens erhalten wir allein dadurch, dafs wir blos das Wesen denken, abgesehen davon, ob es endlich oder unendlich ist. Um aber

die Idee des Endlichen zu bekommen, müssen wir nothwendig Etwas von diesem allgemeinen Begriffe des Wesens hinwegnehmen, er ist folglich früher, als der Begriff des endlichen Wesens. Der Geist nimmt daher jedes Ding nur in der Idee des Unendlichen wahr, und weit gefehlt, daſs er diese Idee aus der dunklen Zusammenfassung aller seiner Ideen von den besondern Wesen bildete, so sind vielmehr alle diese besonderen Ideen nur eingeschränkte Vorstellungen vom Unendlichen, die an der allgemeinen Idee des Unendlichen Theil haben, gleichwie Gott selbst sein Wesen nicht von den Kreaturen hat, sondern alle besondere Wesen an dem göttlichen Sein nur auf beschränkte Weise Theil haben. [7]

Die Ideen haben Wirksamkeit. Sie wirken auf den Geist, sie erleuchten ihn, sie machen ihn glücklich oder unglücklich durch die angenehmen oder unangenehmen Vorstellungen, mit welchen sie ihn afficiren. Nun kann aber nichts unmittelbar im Geiste wirken, wenn es nicht über ihn steht; Gott allein also kann auf ihn wirken, und alle unsre Ideen befinden sich daher nothwendig in der wirksamen Substanz der Gottheit, die allein auf Intelligenzen wirken und sie bestimmen kann. (Ebend. Ch. 6.) Es ist nicht möglich, daſs etwas andres, als Gott selbst der Hauptzweck seiner Handlungen ist. Nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. der Glückseligkeitstrieb, den er unserm Geiste eingepflanzt, sondern auch unsre Erkenntniſs hat daher Gott zu ihrem Ziele; denn Alles, was von Gott kommt, kann nur für ihn sein. Wenn Gott einen Geist erschüfe, und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Objecte seiner Erkenntniſs die Sonne gäbe; so würde ihn Gott für die Sonne, nicht für sich machen. Nur insofern kann daher Gott die Erkennt-

nifs seiner Werke zum Ziele eines Geistes machen, als diese Erkenntnifs zugleich eine Erkenntnifs Gottes in irgend einer Weise ist. Wir könnten darum gar nichts schauen, wenn wir nicht Gott in irgend einer Weise schauten, wie wir gar kein besonderes Gut lieben könnten, wenn wir nicht das allgemeine Gut liebten. Wir sehen alle Dinge nur durch unsre natürliche Erkenntnifs von Gott. Alle unsere besondern Ideen, die Ideen der erschaffnen Wesen sind nur Einschränkungen von der Idee des Schöpfers, gleichwie alle unsere Willensneigungen zu den Creaturen nur Bestimmungen und Einschränkungen von unserer Neigung zu Gott sind. [8]

§. 104.

Die verschiedenen wesentlichen Erkenntnifsarten des Geistes.

Es giebt vier verschiedene Erkenntnifsweisen. Die Seele erkennen wir nicht, wie die Körper ausser uns, durch ihre Idee; wir sehen sie daher nicht in Gott, wir erkennen sie allein durch unser Selbstgefühl oder Bewufstsein. Darum ist unsere Erkenntnifs von ihr unvollkommen. Wir wissen von unsrer Seele nichts weiter, als was wir von ihr durch unser Gefühl erfahren. Hätten wir nie das Gefühl des Schmerzes, der Wärme, des Lichtes gehabt, so könnten wir nicht wissen, ob unsere Seele eine Empfänglichkeit für diese Gefühle hätte. Könnten wir dagegen in Gott die Idee sehen, die unsrer Seele entspricht; so könnten wir zugleich alle ihre möglichen Eigenschaften erkennen, wie wir in der Idee der Ausdehnung alle ihre möglichen Eigenschaften erkennen können. [9]

Was wir von unsrer Seele erkennen, ist vielleicht soviel als wie Nichts in Vergleich zu dem,

was sie an sich ist. Denn unser Bewufstsein von uns selbst stellt uns vielleicht nur das Wenigste von unserm Wesen vor. Wir haben daher von der Natur der Seele keine so vollkommne Erkenntnifs, wie von der Natur der Körper, ob wir gleich viel deutlicher die Existenz unserer Seele, als die Existenz unsres Körpers und der uns umgebenden Körper einsehen. Wir können darum auch keine Definitionen von den Modificationen oder Bestimmungen der Seele geben. Denn da wir weder die Seele, noch ihre Modification durch Ideen, sondern allein durch Empfindungen erkennen, und solche Empfindungen, wie Schmerz, Vergnügen, Wärme nicht an Worte gebunden sind; so ist klar, dafs, wenn einer nie die Gefühle des Vergnügens und des Schmerzes gehabt hätte, er unmöglich durch Definitionen die Erkenntnifs derselben bekommen könnte. Wir selbst für uns sind uns daher ganz dunkel und undurchsichtig; um uns zu sehen, müssen wir uns ausser uns betrachten, und wir werden daher unser Wesen nicht erkennen, bis dafs wir uns in dem betrachten, der unser Licht ist, und in dem erst alle Dinge Licht werden. Denn ausser Gott sind selbst die geistigsten Substanzen ganz unsichtbar.

Die Seelen der andern Menschen aber und die reinen Geister erkennen wir nur durch Vermuthung. Wir erkennen sie weder in ihnen selbst, noch durch ihre Ideen, und da sie von uns verschieden sind, so können wir sie auch nicht durch das Bewufstsein erkennen. Wir vermuthen allein, dafs die Seelen andrer Menschen eben so sind, wie die unsrigen. Wir behaupten von ihnen, dafs sie dieselben Gefühle, wie wir, haben, und selbst dann, wenn diese Gefühle keine Beziehung auf den Körper haben, sind wir gewifs, dafs wir uns nicht täuschen, weil wir in Gott gewisse unveränderliche

Ideen und Gesetze erblicken, aus denen wir mit Gewifsheit erkennen, dafs Gott auf die andern Geister eben so einwirkt, wie auf uns. (Ebend. Liv. III. Ch. 7. u. Eclaircissemens sur le III. liv. de la rech. d. l. Ver.) Durch sich selbst aber und ohne Ideen erkennt man die Gegenstände, wenn sie durch sich selbst intelligibel oder erkennbar sind, d. h. wenn sie auf den Geist einwirken, und daher sich ihm offenbaren können. Denn der Verstand ist ein rein passives Vermögen der Seele. Es ist nun aber nur Gott allein, den man durch sich selbst erkennt; denn ob es gleich ausser ihm noch andere geistige Wesen giebt, die auch durch ihre Natur erkennbar zu sein scheinen; so ist es doch nur Gott allein, der in dem Geiste wirken, und sich ihm enthüllen kann. Nur von Gott allein haben wir daher eine unmittelbare und directe Anschauung. Denn nur er kann den Geist durch seine eigne Substanz erleuchten; und es ist daher auch in diesem Leben nur unsre Einheit mit Gott die Ursache, dafs wir das zu erkennen fähig sind, was wir erkennen. Es ist unmöglich, zu denken, dafs etwas Erschaffnes das Unendliche vorstellen könne, dafs das Wesen ohne Einschränkung, das unendliche, das allgemeine Wesen durch eine Idee, d. h. ein besonderes, ein von dem allgemeinen und unendlichen Wesen verschiedenes Wesen könnte vorgestellt werden. Was aber die besondern Wesen betrifft, so ist es nicht schwer zu begreifen, dafs sie durch das unendliche Wesen, welches sie in seiner höchst wirksamen und folglich höchst intelligiblen Substanz enthält, können vorgestellt werden. Wir müssen daher behaupten, dafs wir Gott durch sich selbst erkennen, obgleich unsre Erkenntnifs von ihm in diesem Leben sehr unvollkommen ist. [10]

§. 106.

Die Art und Weise, wie der Geist die Dinge in Gott schaut.

Die Körper dagegen mit ihren Eigenschaften erkennen wir, wie oben gezeigt wurde, nur vermittelst Ideen, weil sie nicht durch sich selbst intelligibel sind, und daher nur in dem Wesen geschaut werden können, welches sie auf ideale Weise in sich enthält. Deſswegen ist unsre Erkenntniſs von ihnen auch sehr vollkommen, d. h. unsre Idee von der Ausdehnung ist inhaltsreich genug, um durch sie alle ihre nur immer möglichen Eigenschaften zu erkennen; was unsrer Erkenntniſs von der Ausdehnung, den Figuren und Bewegungen mangelt, ist nicht ein Mangel der Ideen, die sie vorstellen, sondern unsres Geistes, der sie betrachtet. (Ebend. Chap. 7 Nr. 3.)

Die Körper sehen, (das Sehen hier blos im Sinne des Wahrnehmens vermittelst des Gesichtssinnes genommen) heiſst aber nichts andres, als in seinem Geiste die Idee der Ausdehnuug, die ihn mit verschiedenen Farben berührt oder bestimmt, wirklich gegenwärtig haben. Die Körper sieht man daher nur in der idealen und allgemeinen Ausdehnung, die durch die Farben erst sinnlich und besondert wird, und die Farben sind nichts, als die sinnlichen Vorstellungen, die die Seele von der Ausdehnung hat, wenn diese in ihr wirkt und sie modificirt. Unter der Ausdehnung ist aber natürlich nur immer die intelligible, die Idee oder der Archetyp der Materie zu verstehen; denn die materielle Ausdehnung kann ja offenbar nicht unmittelbar auf den Geist einwirken. Sie ist absolut unsichtbar durch sich selbst; es sind nur die intelligibeln Ideen, die Intelligenzen afficiren können.

Wie alle besondern Körper aus einer allge-

meinen Ausdehnung oder Materie bestehen und einer besondern Form: so sind alle besondern Ideen der Körper nichts weiter, als die allgemeine Idee der Ausdehnung in verschiedenen Formen, oder wird in allen bestimmtnn ausgedehnten Dingen nur die Ausdehnung auf eine bestimmte Weise angeschaut. Alles Ausgedehnte sehen wir darum nur in der Ausdehnung, oder allgemeinen Idee der Ausdehnung. Diese Idee ist daher auch der hauptsächliche Beweis, daſs wir alle Dinge in Gott sehen; denn die Idee der Ausdehnung kann sich nur in Gott finden, sie kann keine Modification unsrer Seele sein. Alle Modificationen eines endlichen Wesens sind nothwendig endlich. Denn, da die Modification einer Substanz eine bestimmte Weise ihres Seins ist, so kann sie offenbar keinen gröſsern Umfang haben, als die Substanz selbst. Nun ist aber unser Geist beschränkt, und die Idee der Ausdehnung unbeschränkt; denn wir können sie nicht erschöpfen, noch Gränzen in ihr entdecken. Man sieht daher die Körper nur in Gott, da sich die Idee der Ausdehnung, in der wir alle Dinge sehen, wegen ihrer Unbeschränktheit nur in ihm finden kann. [12]

Daſs wir aber sinnliche Körper und reelle Figuren sehen, dazu ist nicht nöthig, daſs es auch in Gott selbst, oder in der idealen Ausdehnung sinnliche Körper und wirkliche Figuren giebt. Der Geist kann einen Theil von der unendlichen idealen Ausdehnung, die Gott enthält, wahrnehmen, und daher in Gott alle Figuren erkennen; denn jede begränzte ideale Ausdehnung ist nothwendig eine ideale Figur, da die Figur ja weiter nichts, als eine Begränzung der Ausdehnung ist. Einen bestimmten Körper aber sehen oder fühlen wir, wenn seine Idee, d. i. eine bestimmte Figur der idealen und allgemeinen Ausdehnung

sinnlich und besondert wird durch die Farbe, oder irgend eine andere sinnliche Vorstellung, mit der seine Idee die Seele afficirt, und welche die Seele mit ihr verbindet; denn die Seele breitet fast immer ihre Gefühle über die Ideen aus, die auf sie einen lebhaften Eindruck machen. Man mufs die ideale Welt daher nicht in ein solches Verhältnifs zu der sinnlichen oder materiellen setzen, als wenn es z. B. in ihr eine ideale Sonne, einen idealen Baum gäbe, zu dem Zwecke, uns die Sonne oder den Baum vorzustellen. Denn da jede ideale Ausdehnung als ein Kreis oder in der idealen Form einer Sonne, eines Baums oder Pferdes vorstellbar ist, so kann sie uns zur Vorstellung der Sonne, eines Baums, eines Pferdes dienen, folglich eine ideale Sonne, ein idealer Baum u. s. w. werden, wenn die Seele auf Veranlassung der Körper eine Empfindung mit diesen idealen Gegenständen oder Ideen verbinden kann, d. h. wenn diese Ideen die Seele mit sinnlichen Vorstellungen afficiren. (Eclairc. sur le III. Liv. de la R. X. Eclairc.) Die sinnlichen Dinge nehmen wir daher auch nicht mit einem vom Verstande verschiednen Vermögen wahr, es ist der Verstand selbst, der die Dinge, wenn sie abwesend sind, sich vorstellt, und der sie fühlt, wenn sie gegenwärtig sind. Die Einbildungskraft und die Sinne sind nichts, als der Verstand selbst, inwiefern er die Gegenstände durch die Organe des Körpers wahrnimmt. Denn der Verstand ist nichts weiter, als die Fähigkeit der Seele, alle Dinge, oder, was eins ist, die Ideen aller Dinge in sich aufzunehmen. [13]

§. 107.

Die allgemeine Vernunft.

Gott ist also die intelligible Welt, das Licht des menschlichen Geistes. Wäre diese Wahrheit

nicht abstrakter und metaphysischer Natur, so bedürfte es keiner weitern Beweise. Aber das Abstrakte ist den meisten Menschen unbegreiflich, nur das Sinnliche bewegt und fesselt ihren Geist. Was über die Sinne und die Einbildungskraft hinausgeht, können sie nicht zum Object ihres Geistes machen und folglich nicht begreifen. [14]

Hier also noch einige Gründe. Jedermann gesteht ein, dafs alle Menschen fähig sind, die Wahrheit zu erkennen, und selbst die am wenigsten erleuchteten Philosophen räumen ein, dafs der Mensch an einer gewissen Vernunft, die sie nicht näher bestimmen, Antheil hat; defswegen definiren sie ihn als ein der Vernunft theilhaftiges Wesen. Denn jeder weifs, wenigstens dunkel, dafs die wesentliche Differenz des Menschen in seiner Einheit mit der allgemeinen Vernunft enthalten ist, obgleich in der Regel keiner weifs, was denn diese Vernunft in sich enthält, und sich darum bekümmert, es zu entdekken. Ich weifs z. B., dafs zwei mal zwei vier macht, und dafs man seinen Freund seinem Hunde vorziehen mufs, und ich bin gewifs, dafs es keinen Menschen in der Welt giebt, der es nicht eben so gut, wie ich, wissen kann. Nun erkenne ich aber nicht diese Wahrheiten in dem Geiste der Andern, wie auch die Andern sie nicht in dem meinigen erkennen. Nothwendig giebt es also eine allgemeine Vernunft, die mich und alle Intelligenzen erleuchtet. Denn, wenn die Vernunft, die ich befrage, nicht dieselbe wäre, die den Chinesen auf ihre Fragen an sie antwortet; so könnte ich es doch offenbar nicht so bestimmt wissen, als ich es weifs, dafs die Chinesen dieselben Wahrheiten einsehen, die ich einsehe. Die Vernunft, die wir befragen, wenn wir in uns

gehen, ist daher eine allgemeine Vernunft. Ich sage, wenn wir in uns gehen; denn ich meine nicht die Vernunft, der ein leidenschaftlicher Mensch folgt. Wenn einer das Leben seines Pferdes dem seines Kutschers vorzieht, so hat er dazu wohl auch seine Gründe, aber es sind nur besondere Gründe, vor denen jeder vernünftige Mensch zurückschaudert, und die in Wahrheit unvernünftig sind, weil sie der höchsten Vernunft, oder der allgemeinen Vernunft, die alle Menschen befragen, widersprechen.

Ich bin gewifs, dafs die Ideen der Dinge unveränderlich, und die ewigen Wahrheiten und Gesetze nothwendig sind; es ist unmöglich, dafs sie anders sind, als sie sind. Nun finde ich aber in mir nichts Unveränderliches und Nothwendiges; ich kann nicht sein, oder nicht so sein, als ich bin; es kann Geister geben, die mir nicht gleichen, und doch bin ich gewifs, dafs es keine Geister giebt, die andre Gesetze und Wahrheiten erkennen, als ich; denn jeder Geist sieht nothwendig ein, dafs zwei mal zwei vier macht, und dafs einer seinen Freund seinem Hunde vorziehen mufs. Es ist daher ein nothwendiger Schlufs, dafs die Vernunft, die alle Geister befragen, eine ewige und nothwendige Vernunft ist.

Es ist ferner evident, dafs eben diese Vernunft unendlich ist. Der Geist des Menschen erkennt klar, dafs es eine unendliche Anzahl von intelligibeln Dreiecken, Vier- und Fünfecken und andern ähnlichen Figuren giebt und geben kann. Er erkennt nicht nur, dafs es ihm niemals an Ideen von Figuren mangeln wird, und dafs er immer noch neue entdecken kann, selbst wenn er sich auch eine ganze Ewigkeit hindurch nur mit diesen Arten von Ideen beschäftigte; sondern er

nimmt selbst auch das Unendliche in der Ausdehnung wahr; denn er kann nicht zweifeln, daſs seine Idee vom Raume unergründlich ist *).

Der Geist ist nun wohl endlich; aber unendlich muſs die Vernunft sein, die er befragt; denn er schaut klar das Unendliche in dieser höchsten Vernunft an, obgleich er es nicht begreift, und kann die Vernunft nicht erschöpfen; sie hat auf jede seiner Fragen, es sei auch worüber es nur immer wolle, eine Antwort bereit.

Wenn es aber wahr ist, daſs die Vernunft, an der alle Menschen Antheil haben, allgemein ist, wahr, daſs sie unendlich, wahr, daſs sie ewig und nothwendig ist; so ist es gewiſs, daſs sie nicht von der Vernunft Gottes selbst unterschieden ist; denn nur das allgemeine und unendliche Wesen enthält in sich selbst eine allgemeine und unendliche Vernunft. Alle erschaffne Wesen sind besondere Wesen: die allgemeine Vernunft ist also keine Creatur. Nichts Erschaffnes ist unendlich, die unendliche Vernunft ist also nicht erschaffen. Die Vernunft aber, die wir befragen, ist nicht blos allgemein und unendlich: sie ist auch nothwendig und unabhängig, ja wir fassen sie gewisser Maſsen unabhängiger, als Gott selbst; denn Gott kann nur in Gemäſsheit dieser Vernunft handeln; er hängt von ihr in einem gewissen Sinne ab, er muſs sie befragen und befolgen. Gott jedoch befragt nur sich selbst; er hängt von nichts ab. Die allgemeine Vernunft ist also von Gott selbst nicht unterschie-

*) Das Unendliche nimmt übrigens M. häufig und so auch hier, was sich namentlich in dem Beispiel von einer Irrationalgröſse zeigt, das er bei dieser Gelegenheit giebt, in einem sehr unphilosophischen Sinne, im Sinne der bloſsen Gränzenlosigkeit. Jedoch in der Beziehung auf das, was er damit beweisen will, ist es ganz gleichgültig, wie das Unendliche aufgefaſst und bestimmt wird

den; sie ist mit ihm von gleicher Ewigkeit und Wesenhaftigkeit. [15]

§. 108.

Gott das Princip und wahre Object des Willens.

Wie Gott das Princip aller Erkenntniſs im Geiste ist, so ist er auch in ihm das Princip aller Bewegung und Thätigkeit, das Princip des Willens und der Neigungen.

Wie die Geister nichts erkennen können, wenn sie nicht Gott erleuchtet, nichts fühlen, wenn sie nicht Gott bestimmt; so können sie auch nichts wollen, wenn nicht Gott in ihnen den Trieb zum Guten überhaupt, d. h. zu Gott erweckt. Sie können zwar dieser Bewegung oder diesem Triebe eine andere Richtung geben, nämlich die Richtung auf andere Objecte, als Gott, aber dieses Können kann man wohl nicht ein positives Vermögen nennen. Denn wenn Sündigen-können ein Vermögen ist, so ist das ein Vermögen, das der Allvermögende nicht hat. Hätten die Menschen von sich selbst die Macht oder das Vermögen, das Gute zu lieben, so könnte man ihnen wohl einige Macht zuschreiben; aber die Menschen können nur deſswegen lieben, weil Gott will, daſs sie lieben, und sein Wille seine Wirkung nicht verfehlt. Sie können nur lieben, weil Gott unaufhörlich den Trieb zu dem allgemeinen Gut, d. h. zu sich in ihnen erzeugt; denn, da sie Gott seinetwegen erschafft, so erhält er sie auch nicht, ohne sie an sich zu ziehen, oder ihnen den Impuls zu seiner Liebe zu geben. [16]

Der Wille ist nichts andres, als der natürliche Trieb zu dem unbestimmten und allgemeinen Gut, und die Freiheit oder Kraft unsres Geistes, jenen Trieb auf Objecte hinzurichten, die uns gefallen, und so die vorher unbestimmten Neigungen unsrer Natur, jezt durch die Richtung auf irgend ein be-

sondres Object zu bestimmen. Daſs wir wollen, d. i. das Gute überhaupt verlangen, und zu ihm uns hinneigen, ist daher zwar eine Nothwendigkeit; daſs wir aber dieses oder jenes wollen, zu diesem besondern Gut uns bestimmen, ist unsre Freiheit; denn Gott treibt uns unaufhörlich, und durch einen unwiderstehlichen Eindruck zur Liebe des Guten überhaupt an. Gott stellt uns zwar auch die Idee eines besondern Gutes vor, oder giebt uns das Gefühl von ihm; denn nur er erleuchtet uns, und die uns umgebenden Körper können nicht auf uns einwirken, noch sind wir selbst unsre Glückseligkeit oder unser Licht. Gott bewegt uns daher auch zu dem besondern Gute hin, insofern er in uns die Vorstellung davon erzeugt; denn Gott erregt in uns den Trieb zu allem, was gut ist. Aber Gott treibt uns nicht nothwendig, noch unwiderstehlich zur Liebe dieses Gutes an. Es steht in unsrer Freiheit, ob wir uns bei diesem besondern Gute aufhalten oder weiter gehen wollen. Denn wir haben das Vermögen, an alle Dinge zu denken, weil unsre natürliche Liebe zu dem Guten überhaupt alle Güter umfaſst, an die wir denken können, und wir können zu jeder Zeit an alle Dinge denken, weil wir mit dem vereint sind, der alle Dinge in sich enthält. Wir haben daher ein Selbstbestimmungsprincip in uns, und dieses Princip ist immer frei in Betracht der besondern Güter. Denn, da wir sie prüfen und mit unsrer Idee vom höchsten Gute, oder mit andern besondern Gütern vergleichen können, so sind wir nicht zu ihrer Liebe gezwungen. [17]

Gott ist also, wie das Princip des Willens, so auch das wahre, das eigentliche Object desselben. Denn es ist unbezweifelbar, daſs Gott der Urheber aller Dinge ist, daſs er sie um seinetwillen geschaffen hat, und daſs er das menschliche

Herz durch einen unwiderstehlichen Impuls stets zu sich hinreifst. Gott kann ja nicht wollen, dafs irgend ein Wille ihn nicht liebt, oder ihn weniger, als irgend ein andres Gut liebt, wenn es anders aufser ihm ein Gut noch geben kann. Denn er kann nicht wollen, dafs ein Wille das nicht liebe, was der höchste Grad des Liebenswürdigen ist, und das am meisten liebe, was der geringste Grad des Liebenswürdigen ist. Unsre eingeborne oder natürliche Liebe hat daher Gott zu ihrem Objecte; denn sie kommt von Gott, und es wäre nichts im Stande, diese Neigung zu Gott von ihm abzuwenden, als Gott selbst, der sie uns eindrückt. Jeder Wille folgt daher nothwendig den Bewegungen dieser Liebe. Die Gerechten, wie die Gottlosen, die Seligen, wie die Verdammten lieben Gott mit dieser Liebe. Denn da diese unsre natürliche Liebe zu Gott eins ist mit unsrer natürlichen Neigung zu dem allgemeinen Gut, zu dem unendlichen Gut, zu dem höchsten Gut; so ist offenbar, dafs alle Geister Gott mit dieser Liebe lieben, da nur er allein das allgemeine Gut, das unendliche, das höchste Gut ist. Denn alle Geister und selbst die Teufel brennen vor Begierde, glücklich zu sein, und das höchste Gut zu besitzen, und verlangen es ohne Wahl, ohne Ueberlegung, ohne Freiheit, blos aus einem nothwendigen Triebe ihrer Natur. Da wir für Gott erschaffen sind, für ein unendliches Gut, für ein Gut, das alle Güter in sich fafst; so kann daher auch erst der Besitz dieses Gutes das Verlangen, den Trieb unsrer Natur stillen. [18]

§. 109.

Gott das Princip aller Thätigkeit und Bewegung der Natur.

Gott ist eben so, wie das Princip aller geistigen Bewegungen, das Princip aller Wir-

kungen und Bewegungen in der Natur. Denn die Materie ist durchaus ohne Thätigkeit. Die heidnischen Philosophen nahmen zwar zur Erklärung der Wirkungen in der Natur substanzielle Formen, reelle Qualitäten, und andre ähnliche Wesenheiten an; allein, wenn man die Idee der Ursache oder der Macht, zu wirken, sorgfältig untersucht, so stellt diese Idee unbezweifelbar etwas Göttliches vor. Denn die Idee einer höchsten Macht ist die Idee der höchsten Gottheit, und die Idee einer untergeordneten Macht die Idee einer niedern, aber dennoch wahren Gottheit, wenigstens im Sinne der Heiden, vorausgesetzt nur, daſs sie die Idee einer Macht oder wahren Ursache ist. Man nimmt daher etwas Göttliches in den Körpern an, wenn man Formen, Fähigkeiten, Qualitäten, Kräfte, oder reelle Wesen, die durch die Kraft ihrer Natur gewisse Wirkungen hervorzubringen im Stande sind, annimmt, und geräth so unmerklich, durch die Verehrung der Philosophie der Heiden, in ihre Gesinnungen hinein. Denn es ist nicht einzusehen, wie man nicht wahre Mächte oder Ursachen fürchten und lieben sollte, Wesen, die auf uns wirken, die uns strafen können mit Schmerzen, lohnen mit Vergnügungen, und noch schwerer aber ist es einzusehen, wie man sie nicht verehren sollte, da Furcht und Liebe die wesentlichen Bestandtheile der Verehrung ausmachen. Allein wie es nur Einen wahren Gott giebt, so giebt es auch nur Eine wahre Ursache, die Natur oder Kraft jedes Wesens ist nur der Wille Gottes. Alle Naturursachen sind nicht wahre Ursachen, sie sind nur die gelegenheitlichen Ursachen. [19]

Alle Körper, sie mögen nun klein oder groſs sein, haben nicht die Kraft oder das Vermögen, sich zu bewegen. Aber eben so, wie den Kör-

pern das Vermögen mangelt, sich zu bewegen, mangelt den Geistern die Kraft, sie zu bewegen. Ihr Wille ist nicht im Stande, auch nur den allerkleinsten Körper von der Welt zu bewegen; denn es findet offenbar keine nothwendige Verbindung zwischen unserm Willen, z. B. den Arm zu bewegen, und der Bewegung selbst dieses Armes Statt. Es ist allerdings wahr, dafs sich der Arm bewegt, wenn wir es wollen, und wir also die natürliche Ursache der Bewegung unsers Armes sind. Aber die natürlichen Ursachen sind nicht die wahren Ursachen, sondern nur die gelegenheitlichen oder veranlassenden, die selbst nur durch die Kraft und Wirksamkeit Gottes wirken. Eine wahre Ursache ist nur eine solche, mit welcher die Wirkung in einer nothwendigen Verbindung steht. Nun kann aber nur zwischen dem Willen Gottes, d. i. des unendlich vollkommnen und allmächtigen Wesens, und zwischen der Bewegung der Körper der Geist eine nothwendige Verbindung, und zwar eine solche erkennen, dafs es ein Widerspruch wäre, wenn auf seinen Willen oder Befehl, dafs ein Körper bewegt sei, doch keine Bewegung erfolgte. Gott allein ist also die wahre Ursache, und hat wahrhaft das Vermögen in sich, die Körper zu bewegen. Alle Kräfte der Natur sind in der That und Wahrheit nur der Wille Gottes. [20]

§. 110.

Der wahre Sinn und Gehalt der malebranch'schen Philosophie, nebst deren Kritik.

Um den wahren Sinn, die eigentliche Idee der Malebranch'schen Philosophie, deren interessantester und wesentlichster Gedanke ist, dafs wir alle Dinge nur in und durch Gott erkennen, oder alle Dinge nur in ihm Objecte unsrer Anschauung

und Erkenntnifs werden können und sind, mufs man nicht blos den Gegensatz zwischen Geist und Körper im Auge haben, welchen die Philosophie des Cartesius fixirte, und wovon M. ausging, sondern, wie schon in der Einleitung angeführt wurde, hauptsächlich bedenken, dafs dieser die Seele oder den Geist, als ein besonderes Wesen, erfafste, eine Auffassung, die übrigens nichts weiter als eine nähere Bestimmung jenes Gegensatzes ist, denn entgegengesetzte Wesen sind eben besondere, dafs also bei ihm, da die Besonderheit wesentlich Mehr- und Vielheit und damit Einzelheit in sich schliefst, die Anschauung des Geistes als lauter Geister, als einer Vielheit von Geistern, d. i. eben als eines einzelnen Wesens — denn mit einem Einzelnen sind zugleich viele Einzelne gesetzt — zu Grunde liegt. M. ging von der Theologie in die Philosophie über, aber er wird von ihr nicht gänzlich und wahrhaft frei, es bleiben die Vorstellungen der Theologie, wenn er sie gleich gröfstentheils nur anwendet, um sie aufzuheben, dennoch wenigstens die äufsere Grundlage seiner Gedanken. In der Theologie ist nämlich der Geist nur als lauter einzelne Geister, die Seele nur als viele einzelne Seelen, d. i. als moralische Personen Gegenstand, und der Geist, die Einheit des Geistes oder der vielen Geister, wird dann nur Object, kommt nur zum Vorschein als ein Geist, der selbst wieder ein besonderer Geist ist, zugleich aber nicht einer, wie die andern, einer unter den vielen, sondern einzig ist, keinen seines Gleichen hat, als der vollkommene Geist über den andern, als ihre Einheit, insofern steht, als sie vor ihm alle gleich sind. Wenn daher M., der von der Theologie ausgeht, vom Geiste, von der Seele spricht; so versteht er darunter nichts, als die sogenannten erschaffenen Geister, die vielen

einzelnen Seelen, die Personen, die Menschen, abstrahirt von ihrem Körper und sinnlichen Beschaffenheiten. M. sagt daher auch gleich bedeutend: bald esprit, bald esprits créés, bald wieder les esprits, bald lès hommes. Und in der That was könnte denn auch der Geist, in wiefern er ein einzelnes, besondres Wesen ist, andres sein, als der Mensch, das menschliche Individuum? Das Wesen des Menschen ist sein geistiges Wesen, des Menschen folglich, als eines Einzelnen, so zu sagen, seine geistige Einzelheit, sein bewufstes, innres, moralisches, einzelnes Selbst, sein Ich, Herz, Gemüth, oder wie man es sonst ausdrücken mag.

M. versteht unter dem Geiste, der Seele nichts andres eben, als das Selbst, das Ich. Er thut daher die merkwürdige Aeusserung, dafs die Seele sich durch keine Ideen, sondern nur durch das innerliche Gefühl oder Bewufstsein, par sentiment interieur, par l'experience du sentiment interieur (Réponse à Mr. Regis) erkennt, oder dafs sie durch das Bewufstsein kein Object, sondern nur sich selbst, das von ihr nicht Unterschiedene wahrnimmt. On connoît par conscience toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi. (De la recherche de la V. Liv. III. P. II. ch. 7.) Denn was kann man wohl unter dem Geiste oder unter der Seele, deren Erkenntnifs von sich nichts, als das unmittelbare Selbstbewufstsein und Selbstgefühl ist, oder die sich durch ihr Selbstgefühl nur erkennt, d. h. eigentlich nicht erkennt, weil sie sich nicht zu einem Objecte, zu einem von sich Unterschiednen machen kann, und es nur von dem von der Seele Unterschiednen eine Idee, also eigentliche Erkenntnifs giebt, sondern sich nur fühlt, nur von sich weifs, was sie unmit-

telbar in sich erlebt, anders verstehen, als das unmittelbar nur mit sich identische, unmittheilbare, einfache, einzelne Selbst des Menschen, das, als einzelnes Selbst, nur im Gefühle sich Object ist und erkennt, nur so viel von sich weifs, als es erlebt, erfährt. Je sens mes perceptions (d. i. nicht die Ideen, die allgemein oder objectiv sind, sondern die Affectionen derselben in mir, sie, wie sie als allgemeine, zugleich meine, in mir sind, oder die Vorstellung, die Gefühle in mir von den Ideen) sans le connoître, parceque n'ayant une idée claire de mon ame je ne puis découvrir que par le sentiment interieur les modifications, dont je suis capable. (Reponse á Mr. Regis.) Unter den Dingen, die in der Seele sind, oder unter den Modificationen oder Bestimmungen der Seele versteht daher M. auch in der That hauptsächlich *) nur die selbstischen Bestimmungen der Seele, die Empfindungen, die Gefühle z. B. des Schmerzes, Vergnügens, selbst die sinnlichen Empfindungen, wie Wärme, Farbe, die von der cartesischen Schule blos für Bestimmungen der Seele gehalten wurden, ob er gleich auch unter die Modificationen, unter denen er die sensations, die passions und inclinations aufführt, auch die pures intellections rechnet. **) Aber unter diesen pures intellections können nichts verstanden werden, als die Vorstellungen überhaupt, oder die reinen Begriffe nur insofern, als sie nicht in der Beziehung auf ein Object, sondern nur auf das Selbst gedacht werden, etwas Subjectives ausdrücken, das Selbstgefühl des Individuums afficiren.

*) Man vergleiche z. B. Eclaircissment sur la R. de la Vérité XI. Eclairc. sur le III. liv.

**) Man vergleiche z. B. l. c. XI. Ecl.

Zum Beweis, daſs man unter dem Esprit des M. nichts weiter verstehen kann, als die einzelne Seele, die sich, als einzelnes Selbst, fühlende Seele, darum nichts weiter als das Selbst, das menschliche Individuum, dient auch die Behauptung von ihm, daſs die Modificationen der Seele nicht durch Definitionen erkannt, und einem, der sie nicht selbst bereits gefühlt hat, verständlich oder erkenntlich gemacht werden können; dient ferner noch der Grund, den er angiebt, warum die Seele keine Idee oder keinen klaren Begriff von sich habe, nämlich, daſs, während sie andere Dinge mit einander vergleichen könne, und darum klare Ideen von ihnen habe, sie weder sich mit andern Seelen, noch selbst ihre Empfindungen oder Modificationen unter und miteinander vergleichen könne; (On ne peut comparer son esprit avec d'autres esprits, pour en reconnoître clairement quelque rapport, on ne peut même comparer entr'elles les manieres de son esprit, ses propres perceptions, Eclairc. sur le III. Liv. XI. Ecl.) dient endlich auch folgende Stelle: Lorsque nous voyons les choses en nous, nous ne les voyons que d'une maniere fort imparfaite, ou plutôt nous ne voyons que nos sentimens et non pas les choses que nous souhaitons de voir. (Rech. de la Ver. L. IV. des inclin. ch. XI. 1.) Unter dem Denken, welches nach M. das Wesen des Geistes ausmacht, kann daher auch nichts andres verstanden werden, als das Denken, wodurch der Geist ein subjectives Wesen, ein sich von Andern unterscheidendes einzelnes Selbst ist, jene Einheit, die das Wollen, das Fühlen, das Vorstellen, zu meinem Fühlen, zu meinem Vorstellen, meinem Wollen, kurz die mich zu mir selbst macht, und unter dem reinen Verstande des Geistes, l'entendement pur, womit er die allgemeinen

Begriffe (Liv. I. ch. 4. de la R.) wahrnimmt, der Verstand nur insofern, als er sich auf diese subjective Einheit des Selbsts bezieht.

M. geht also von der Anschauung des Geistes, als einzelnen, mit dem menschlichen Selbst identischen Geistes, aus, oder er verbindet mit dem Geiste die Vorstellung des Menschen, inwiefern er sich von der Aussenwelt und von andern unterscheidet, sein innres eignes Selbst erfafst, und dieses Selbst seine Seele, seinen Geist nennt. Daraus ergiebt sich nun mit Nothwendigkeit der Gedanke, dafs wir alle Dinge in Gott sehen, und erhellt zugleich, was denn eigentlich der Sinn desselben ist. Denn was das Wesen des einzelnen Geistes, als einzelnen, ausmacht, was den Menschen zum Menschen (als Individuum) macht, das Seinige, das Menschheitliche ist eben sein unmittelbares, innres Selbstbewufstsein oder Selbstgefühl, sein Ich oder Selbst, das Princip seiner Gefühle, Leidenschaften, Neigungen und übrigen Modificationen. Nun hat aber — eine unbezweifelbare Thatsache — der Mensch allgemeine und nothwendige Ideen, die für alle gelten, in denen alle übereinstimmen; er hat zum Gegenstand ideale Objecte, die alle auf die nämliche Weise ansehen und ansehen müssen. Das Gefühl gehört ihm an, das ist in ihm, das ist sein; aber das ideale Object, das ist mehr, als er, das ist nicht Bein von seinem Bein, Fleisch von seinem Fleisch, das ist nicht sein, das ist Allgemein, nicht in ihm, inwiefern er nur ein Einzelnes, ein Besonderes ist, — denn in ihm, als Einzelnen, können nur einzelne Ideen, die aber darum keine Ideen mehr sind, sondern Gefühle, Affectionen, kann nur Subjectives sein, — das ist also nur in dem, was allgemein ist, gehört nur dem an, was selbst nicht dieses oder jenes, sondern allgemeines Wesen ist.

Dieses ist aber Gott; die Ideen sind also allgemeinen Wesens, nicht menschlichen, besondern Wesens, sie sind in Gott, aber eben, weil Gott das allgemeine Wesen ist, sind sie zugleich auch die Ideen des Menschen, das Gott- und Menschgemeine. Nous ne les (créatures) voyons qu'en lui (Dieu), que par lui, que comme lui, je veux dire, que dans les mêmes idées que lui. De sorte que nous penserons comme lui. Nous aurons par les mêmes idées quelque societé avec lui. (Response à Mr. Regis.) Sind aber die Ideen in Gott, so schauen wir an und erkennen die Dinge nur in Gott; denn wir erkennen sie nur durch die Ideen.

Die Haupt- und Grundidee aber, in der wir alle Dinge anschauen, ist die Ausdehnung; denn alle Dinge ausser uns, d. i. alle Körper sind ausgedehnt, und diese Idee ist nicht etwa abgezogen von der Wahrnehmung der besondern, ausgedehnten Dinge, und etwa aus einer confusen Vereinigung oder Zusammenfassung derselben in eine Idee gebildet. Im Gegentheil, dafs ich Etwas, was ein Körper ist, sehe, dafs ich es, als Körper, als Ausgedehntes, wahrnehme, dazu ist die Idee der Ausdehnung vorausgesetzt. Sehen heifst eben nichts andres, als ein Ausgedehntes als Ausgedehntes wahrnehmen, und selbst dem sinnlichen Wahrnehmen des Sehens ist daher die Idee der Ausdehnung vorausgesetzt; ich kann die Dinge nur im Raume, d. i. in der Ausdehnung sehen, sie sind mir nur in ihr und durch sie Object; der Raum, die Ausdehnung oder ihre Idee ist daher eher in mir, als die Idee der bestimmten ausgedehnten Dinge. Alle besondere Dinge kann ich defswegen nur anschauen, erkennen und denken in der allgemeinen und unendlichen Idee der Ausdehnung. Tous les corps

sont présens à l'ame, confusément et en général, parce qu'ils sont rénfermés dans l'ideé de l'étendué. (Resp. à M. Regis.) Diese Idee nun, oder Anschauung der Ausdehnung und aller Dinge in ihr ist aber eine nothwendige, allen Geistern gemeine, in allen sich selbst gleiche, ewige Anschauung, also eine Anschauung nothwendiger und allgemeiner Natur, folglich die Anschauung Gottes selbst. Cette idée est éternelle, immuable, necessaire, commune à tous les esprits et à Dieu même: ainsi elle est bien differente des modalités changeantes et particulieres de notre esprit. (l. c.) Um diese Idee nicht mifszuverstehen, mufs man sich nur nicht vorstellen, als hätten wir auch die sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen von den Dingen in Gott, als sähe ich z. B. diesen Baum von dieser besondern Höhe, von dieser besondern Farbe seines Stamms und seiner Blätter in Gott. Nicht dieses sinnlich bestimmte Sehen, das einfache Sehen nur in diesem bestimmten Sehen, das allgemeine und nothwendige Sehen in diesem Sehen, nämlich, dafs ich den Baum als Ausgedehntes ansehen mufs, und ihn als diesen Baum mit seiner besondern Gestalt und Farbe nur sehen kann, wiefern, wenn und indem ich ihn, als Ausgedehntes, schaue, ist das Sehen in Gott. Die sinnlichen Qualitäten oder die Empfindungen sind nur in mir; in mir dem besondern, dem bestimmten Wesen, dem Empfindenden wird die allgemeine, aller möglichen Formen und Bestimmungen fähige Ausdehnung auf Veranlassung der äufsern Körper, wenn ich sie sehe, eine besondere, wird sie bestimmt, empfindbar. Il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayions en Dieu les sentimens, mais seulement que c'est Dieu qui agit

en nous; car Dieu connoît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous appercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception sentiment et idée pure. Le sentiment est une modifaction de notre ame. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu. (Rech. de l. V. III. P. II. chap. 6.)

Der Sinn des malebranch'schen Grund- und Hauptsatzes, daſs wir alle Dinge nur in Gott sehen, läſst sich einfach so veranschaulichen: die Seele ist ein besonderes, bestimmtes Wesen, eben so wie die Materie, und alle materiellen Dinge solche bestimmte besondere Wesen sind, d. i. die Seele oder der Mensch ist ein dunkles, unklares, finstres Wesen, eben so wie die materiellen Dinge; denn die Besonderheit, die bestimmte Beschaffenheit verdunkelt, macht trüb und finster; das reine Wasser z. B. ist wohl hell, durchsichtig, aber ein Wasser mit besondern Ingredienzen und Beschaffenheiten ist trüb. Die Seele kann daher unmöglich in sich oder durch sich die Dinge erkennen und sehen; denn zum Erkennen und Sehen ist Licht erforderlich, sie kann als ein besonderes Wesen eben so wenig in sich und durch sich die Dinge erkennen, als wir durch ein besonderes, bestimmtes Licht, die Farbe, die Dinge wahrnehmen können, da die Anschauung der Farben die Anschauung des Lichtes voraussetzt, nur in ihr möglich ist. Gott ist daher nur das Licht der Menschen; denn er ist kein besonderes, sondern ein allgemeines, beschaffenheitsloses Wesen; er ist allein das reine, das klare, durch keine Bestimmtheit getrübte Wesen; wir können daher nur in ihm die Anschauung der Dinge haben, wie wir nur im Lichte die Farben oder farbigen Dinge sehen. Les idées que nous voyons en lui sont lumineuses. (Resp. à M. Reg.)

Der wahre Sinn des malebranch'en Hauptsatzes ist also kein andrer als der: Gott ist die Vernunft oder der Geist in uns, oder: der Geist, die Vernunft in uns ist Gott*). Elle (scl. la substance de Dieu) est la lumière ou la raison universelle des esprits. (l. c.) Da M. den Geist nur im Sinn des einzelnen Geistes erfafst, ihn für eins mit dem Menschen nimmt, der seine eigentliche individuelle Existenz nur in seinem moralischen und empfindenden Selbst, im Gefühl, Herz u. dgl. hat, kurz so, wie er Object der Theologie und der empirischen Psychologie überhaupt ist; so war es ganz richtig und consequent von ihm, so war er darin, und nur darin allein Philosoph, dafs er die allgemeinen Begriffe, die allgemeinen und nothwendigen Ideen, die, als diese, dem einzelnen Geiste nicht angehören, nicht in ihm, nicht aus ihm sein können, in Gott setzte, und ihn nur durch Gott die Dinge sehen und erkennen liefs. **) Der grofse Mangel an M. aber ist

*) Eine Wahrheit, die schon die Griechen erkannt und ausgesprochen hatten. Ὁ Εμπεδόκλης τῷ ἐν εαυτῷ Δεῷ (worunter nichts andres, als der Geist oder die Vernunft verstanden werden kann) τόν ἐκτὸς κατείληφεν. (Sextus Empir. adv. Gramm. I. c. 13. 303.) Und bei Euripides findet sich irgendwo ausdrücklich der Satz: ὁ νοῦς γαρ ἡμῖν ἐσιν ἐν ἑκάσῳ Δεός.

**) Leibnitz accommodirt in seinem Examen des principes du R. P. Malebranche, den er ganz aus seinem eignen Standpunkt prüft und beurtheilt, das Princip Malebranche's seinen Gedanken auf folgende Weise: Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immédiat externe des Ames, puisqu'il n'y a que lui hors de l'ame qui agisse immédiatement sur l'ame. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, entant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son opération continuée. Ainsi entant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement. Et c'est ainsi, que nôtre esprit est affecté immediatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque nôtre esprit a des pénsées qui s'y rapportent et qui en participent. Et c'est dans ce

eben der, dafs er von jener Voraussetzung des Geistes als subjectiven Selbstes, und allen mit ihr zusammenhängenden Folgen und Vorstellungen ausgeht, und so überhaupt nicht frei wird von den Vorstellungen der Theologie. Aus dieser Verschmelzung der theologischen, besonders augustinischen Vorstellungen mit seiner Philosophie ergeben sich alle Schwächen, Unbegreiflichkeiten, Willkührlichkeiten, Unklarheiten und Widersprüche in derselben. Daher kommen die vielen unpassenden Ausdrücke und Vorstellungen, die sich in ihm finden, daher, dafs er von der Gnade, vom Willen, von der Macht Gottes ableitet, was er aus innrer Nothwendigkeit, von bestimmten, Erkenntnifs gewährenden Begriffen ableiten sollte. So bemerkt schon Locke, (Examen du sentiment du P. Malebranche etc. Oeuvres diverses Tom. II. p. 184. 169.) der übrigens, so recht er in vielen einzelnen Punkten hat, und die einzelnen Unbegreiflichkeiten und Schwierigkeiten in ihm richtig aufzeigt, doch in den wesentlichen Punkten (man vergleiche z. B. p. 161, 176, 180, 190) von seinem Standpunkt aus zwar ganz richtig, aber der Sache nach eben defswegen ganz unrichtig ihn versteht, ohne auf die eigentliche Idee einzugehen, den Widerspruch, dafs er die Anschauung und Erkenntnifs der Dinge erst von der Einheit des Geistes mit Gott, und dann doch gleich wieder von der Gnade, dem Willen Gottes abhängig macht, Gott dem Geiste nur das offenbaren läfst, was ihm gefällt. (R. d. l. Ver. III. P. II. ch. VI.) Der Hauptmangel aber, der aus jener Verschmelzung theologischer Vorstellungen und philosophischen Denkens hervorgeht, ist folgender. Gott ist zwar als

sens, que nous pouvons dire que nôtre esprit voit tout en Dieu. Logica et Metaphys. op. omn. Tom. II. u. ebendaselbst Lettre à Mr. Remond de Montmort.

das allgemeine Wesen bestimmt, es sind alle Wesen, auch die materiellen in ihm enthalten und aufgehoben; die Materie ist daher insofern keine unüberwundene Realität für Gott, sie ist kein Gegensatz gegen ihn, und der Geist kann daher auch in ihm, weil in ihm der Gegensatz aufgehoben, die Materie in ihm ideell gesetzt ist, die Dinge schauen und erkennen. Aber die Trennung, oder die Kluft vielmehr zwischen der geistigen, intelligiblen, und der materiellen, sinnlichen Welt bleibt doch zugleich in Wahrheit befestigt. Die Materie wird nicht auf eine wahrhafte und positive Weise aufgehoben, (d. i. nicht in ihrer Nothwendigkeit begriffen.) Denn Gott, das allgemeine, das unendliche, das absolut reelle Wesen ist als das höchst geistige, höchst immaterielle, d. i. als das von aller Materie abgesonderte und abstrahirte Wesen bestimmt, und in diese Immaterialität gerade seine wesentliche Bestimmung gesetzt; die Materie, und mit ihr die Natur ist daher zwar als ein Ungöttliches, als ein Nichtiges, Unreelles gesetzt, weil es als ein von Gott Ausgeschiedenes bestimmt ist; aber ein solches Negatives, das nur ein Ausgeschiedenes, ein Verstofsenes ist, nur als ein Nichtiges gefafst ist, bleibt eben gerade dadurch als ein eignes, isolirtes, zwar kopfhängerisches, aber nichts desto weniger heimtückisches und arglistiges Wesen im Dunkeln für sich bestehen.

Gott enthält zwar auch nach M. die Natur, oder die Materie, die körperlichen Dinge in sich, aber er enthält sie nur als immaterielle Dinge, als Ideen, in der Abstreifung von allem Materiellen; die materiellen Dinge bleiben ein von Gott Ausgeschiedenes, die Ideen ein von ihnen Abgetrenntes. Es ist daher insofern auch nicht einzusehen, wie der Geist in Gott die materiellen Dinge schauen

könne, und es bleibt unentschieden, ob der Geist die Dinge wirklich, die materiellen Dinge, als materielle, oder nur die Ideen derselben wahrnimmt. M. sagt daher auch bald, dafs der Geist die Dinge selbst sieht, bald, dafs er nur die idealen Objecte, die Ideen der Dinge sieht. *) Zugegeben selbst, dafs, wie M. sagt, man erst die Dinge in ihrer Wahrheit, so, wie sie wirklich sind, in Gott sieht **), dafs man also, wenn man gleich nur die idealen Objecte sieht, defswegen doch nicht etwa „Scheindinge" sieht; so bleibt doch die Wahrnehmung des Materiellen, als Materiellen, die Wahrnehmung überhaupt einer Materie ein Unbegreifliches. Die materiellen Dinge, als materiell, die Materie oder die Natur bleibt defswegen auch ein fremdes, im Organismus des Ganzen nicht nothwendig mit- enthaltenes, unheimliches, an und für sich unbegreifliches Wesen, ein absolutes: Man weifs nicht woher und wozu, ihr Dasein ein absolut unauflösliches Räthsel; sie hat keinen andern Grund als die Macht und den Willen Gottes, d. h. sie hat keinen Grund, sie ist kein Nothwendiges, sondern ein absolut Zufälliges und Willkührliches. La création de la matiere (est) arbitraire, et dépendante de la Volonté du Créateur. Si nos idées sont représentatives, ce n'est que parce qu'il a plû à Dieu de créér des êtres qui leur répondissent. Quoique Dieu n'eût point créé de corps, les esprits seroient capables d'en avoir les idées. (Rep. a M. Regis.)

*) Z. B. Rech. de la Ver. III. II. ch. 6. u. Eclairc. sur le l. III. X. Ecl.

**) On ne voit la Vérité que lorsque l'on voit les choses, comme elles sont, et on ne les voit jamais, comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une maniere intelligible. De l. R. d. l. V. Liv. IV. des inclin. ch. 11.

VIII.

Benedict v. Spinoza.

§. 111.

Uebergang von Malebranche zu Spinoza.

Malebranche's Philosophie enthält schon viel bestimmter und entwickelter, als die des Cartesius, die Elemente der Philosophie des Spinoza; nur sind sie auch hier noch zerstreut, auseinandergehalten, und in der Form der Vorstellungen des christlichen Idealismus ausgedrückt; es darf nur das Ganze streng consequent zusammengedacht und gefafst werden, so haben wir den Spinoza. Bei C. ist auch schon das unendliche Wesen der Mittelpunkt des Systems, aber nur der Vorstellung nach, nicht der Sache und Wirklichkeit nach, er schwebt nur oben über den Gegensätzen im Reich der Vorstellung; er soll der Mittelpunkt sein, aber er ist es nicht, oder er ist es nur subjectiv, noch nicht objectiv; die objective Existenz, die bestimmte Wirklichkeit im System haben Geist und Materie; was von Gott vorkommt, kommt nur vor, um seiner Existenz gewifs zu sein, und durch die Gewifsheit seiner Existenz der Existenz der materiellen Dinge und der realen, erfüllten Existenz des Geistes gewifs zu werden. Es mufs daher die Idee Gottes verwirklicht werden; es mufs Gott in die Sphären, die Geist und Materie für sich einnehmen, hinabsteigen; der weite freie Spielraum, den sie noch bei C. haben, mufs beschränkt werden; sie müssen Gott Platz machen, damit der Mittelpunkt in die Wirklichkeit thätig eingreife, und von ihr Besitz nehme, und um sich greife. Bei M. ist nun schon Gott in das Centrum der Geisterwelt gerückt; die Geister existiren zwar noch, als selbst-

ständige Wesen, als Einzelne; aber Gott ist bei ihm der Geist der Geister, die allgemeine Vernunft, die allgemeine Einheit derselben; in ihm sind alle Geister Ein Geist, er ist der allgemeine und identische Inhalt in allen einzelnen, sie haben nur noch eine subjective, eine formelle, äufserliche Existenz und Selbstständigkeit für sich, ihrem Inhalt, ihrem Wesen nach sind sie Eins, und dieses Eine Wesen ist eben Gott. Die Materie, die Natur ist zwar bei ihm noch ein Ausgeschlossenes, aber es sind doch auch schon in ihm die Elemente da, um sie mit dem Geiste zu vereinen. Das nothwendige Band zwischen dem Geiste und der Bewegung der Körper, und dem Körper selbst ist die Macht, der Wille Gottes. Ob nun gleich zwischen dem Körper und dem Willen, er mag nun als allmächtiger, oder als Wille des endlichen Geistes vorgestellt werden, in der That kein innrer, nothwendiger Zusammenhang Statt findet; so ist doch der Wille Gottes die Kraft, die Natur jedes Wesens, das Positive in ihm; und obwohl der Wille eine unbestimmte, erkenntnifslose Bestimmung ist, so liegt ihr doch der Gedanke schon zu Grunde, dafs eben der Gott, eben das allgemeine Wesen, in dem alle Geister erkennen und anschauen, der ihr gemeinschaftliches Licht, ihre wahre Substanz ist, auch das Wirkliche, das Substanzielle der Natur ist; es bleibt daher nur noch die Materie, als blofse Materie, übrig. Diese ist aber selbst schon in Wahrheit nur noch eine Form, Wesen ist nur Gott. Es darf also nur die Materie, als das, was sie in Wahrheit ist, als eine blofse Form, die kein Bestehen, keine Existenz für sich haben kann, als eine Modification *) des We-

*) In seinen Entretiens sur la Metaphysique nähert sich auch schon M. hinsichtlich der Ausdehnung, als der Extensio τοῦ Infiniti, mehr dem Sp.

sens Gottes erkannt, also nur Das, was noch bei M. formell auseinander gehalten ist, zusammengefafst werden, so haben wir den Spinoza. Bei C. ist der Mittelpunkt nur noch ein mathematischer Punkt, ohne alle Ausdehnung und Umfang; bei M. wird er schon wirklicher, ausgedehnter Punkt, gewinnt Umfang, beschränkt dadurch die bei C. unbeschränkte Sphäre der beiden Gegensätze, vermindert ihren Umfang, attrahirt die Kraft, das Positive des Geistes und der Natur, als das Seinige, bekommt Inhalt, und bildet sich eben auf diese Weise zum Kerne der spinozistischen Substanz aus.

§. 112.

Einleitung und Uebergang von Cartesius zu Spinoza.

„Das Wesen, sagt C., welches eine solche Existenz hat, dafs es keines andern Wesens bedarf, um zu existiren, nenne ich Substanz. Nur Gott aber ist ein solches Wesen, das durchaus keines andern bedarf. Alle andern Substanzen können nicht ohne den Beistand Gottes existiren. Das Wort Substanz hat daher eine andere Bedeutung, wenn von Gott, eine andere, wenn von den übrigen Wesen die Rede ist. Die körperliche Substanz und der Geist oder die denkende Substanz können beide unter der gemeinschaftlichen Bestimmung begriffen werden, dafs sie Gottes Mitwirkung oder Beistand zur Existenz bedürfen. Allein aus der blofsen Existenz kann die Substanz nicht erkannt werden; denn die Existenz bestimmt nicht; leicht wird sie dagegen aus jedem ihrer Attribute erkannt. Jede Substanz hat jedoch nur Eine Haupteigenschaft, die ihr Wesen ausmacht, und auf die alle andern Eigenschaften oder Attribute zurückgeführt werden. So constituirt die Ausdehnung das

Wesen der körperl. Substanz, das Denken das Wesen der denkenden, alle übrigen Eigenschaften sind nur Modi, bestimmte Arten und Weisen, des Denkens. Wir haben also zwei klare und deutliche Ideen oder Begriffe, den Begriff der erschaffnen denkenden Substanz, und den Begriff der körperlichen Substanz, vorausgesetzt nämlich, dafs wir alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterscheiden. Eben so haben wir auch eine klare und deutliche Idee von der unerschaffnen und unabhängigen denkenden Substanz, nämlich von Gott.“ (Princ. Philos. P. I. 51—54. u. 63—65.)

Wir haben also hier drei Wesen oder Substanzen, zwei endliche Substanzen, d. i. die körperliche und die erschaffene denkende Substanz, und eine unendliche, d. i. die unerschaffne und unabhängige denkende Substanz. Die Materie und der Geist sind nun zwar erschaffen, abhängig von der unerschaffnen Substanz, sie bedürfen Gottes zu ihrer Existenz, sie können ohne ihn nicht sein, noch bestehen; aber gleichwohl sind beide selbstständig und unabhängig, und zwar nicht nur von einander, sondern auch von Gott. Zum Begriff der Materie nämlich gehört nichts, als die Ausdehnung, diese macht ihr Wesen aus, die Materie ist Materie nur durch ihre Ausdehnung, nicht durch Gott, in ihrem Begriffe liegt nichts als sie selbst; sie drückt nichts aus, sie repräsentirt nichts, als sich selbst; ihr Begriff oder Wesen enthält keine Beziehung auf Gott, die eine Bestimmung der Materie wäre; denn die Bestimmung, die ihre wesentliche ist, durch die sie das ist, was sie ist, deutet nicht ausser sie hinaus auf Gott hin, sondern sie drückt vielmehr nur die Beziehung der Materie auf sich selbst aus, bejaht nur sie selbst; ihr Begriff

ist unabhängig vom Begriffe Gottes; ihr Wesen hängt also nicht von Gott, sondern nur von der Ausdehnung ab, in der und durch die sie ist, was sie ist. Die Figur z. B. ist nicht unabhängig; warum? weil sie nicht ohne die Ausdehnung gedacht werden kann, weil in ihrem Begriffe diese enthalten ist, als ihr Grund, als ihre positive Bestimmung, weil sie sich wesentlich, ihrem Begriffe nach bezieht auf die Ausdehnung. Dasselbe, was von der Materie gilt, gilt vom Geiste. In seinem Begriffe liegt nichts als das Denken; statt daſs diese Bestimmung eine Beziehung auf Gott ausdrückte, ist sie vielmehr die Reflexion des Geistes auf sich selbst, das, wodurch er das ist, was er ist; ja, wenn wir hieher noch die ersten geistvollen Bestimmungen des Geistes ziehen dürfen, mit denen C. anfängt, die er aber nicht ausführt, nicht consequent fest behält, sondern verläſst, sie in formelle Bestimmungen umsetzend; so ist das Denken so wenig eine Beziehung auf etwas Andres über den Geist hinaus, daſs es vielmehr die von jeder Beziehung auf Alles, was, als ein vom Geiste Unterschiedenes, bestimmt werden kann, unabhängige Beziehung des Geistes auf sich, sein Selbstbewuſstsein, seine Selbstgewiſsheit, sein Wesen und sein Sein in Einem ist, mit der unbedingten Selbstgewiſsheit des Geistes zugleich seine unbedingte Unabhängigkeit ausdrückt.

Aber auch das Denken nicht in dieser geistvollen, den Geist treffenden und specificirenden Bestimmung, sondern in der geistlosen Bestimmung eines Wesens oder eines Attributs genommen, das eben so gut von dem Geiste, als seiner Substanz prädicirt wird, wie die Ausdehnung von der Materie; so liegt in dem Begriffe des Geistes, als zu dem nur das Denken gehört, keine Bezieh-

ung auf Gott, die ihn von dem Begriffe Gottes abhängig machte. Der unerschaffnen Substanz wird zwar auch das Prädicat des Denkens beigelegt; aber dadurch wird in den Geist keine nothwendige Beziehung auf sie, und folglich keine Abhängigkeit von ihr gesetzt. Ueberdem ist bei C. dieses Prädicat, als Prädicat der unerschaffnen Substanz, ein ganz leeres, unbestimmtes, nichts aussagendes, aus der theologischen Vorstellung aufgenommenes; denn wenn man nach der positiven Bestimmung dieses Prädicats fragt, mufs man auf den Anfang der cart. Philosophie zurückgehen, wo das Denken lediglich die Bedeutung des Bewufstseins, und dieses die Bedeutung der Abstraktion, der Unterscheidung vom Sinnlichen hat, die aber nach C. nicht auf die gegensatzlose unendliche Substanz angewandt werden kann.

Die beiden Substanzen also, der Geist und die Materie sind ihrem Begriffe und ihrem Wesen nach unahängig, selbstständig; nur ihrer Existenz nach sind sie abhängig, unselbstständig; sie können nicht sein, noch bestehen ohne Gott. Oder: sie werden unabhängig begriffen, aber abhängig vorgestellt. C., der Theolog, und C., der Philosoph, sind mit einander im Kampfe; dem bestimmten, sachgemäfsen, den beiden Substanzen immanenten Begriffe nach sind beide unabhängig, der äufserlichen, unbestimmten, theologischen Vorstellung aber nach sind sie abhängig. Es ist daher ein Widerspruch vorhanden zwischen Existenz und Wesen, oder (subjectiv ausgedrückt) zwischen Vorstellung und Begriff. Der Widerspruch mufs daher aufgehoben werden, was nur dadurch geschehen kann, dafs die äufserliche Abhängigkeit eine innere, die Unselbstständigkeit der

Existenz eine Unselbstständigkeit des Wesens und Begriffes wird, dafs also weder die Materie, noch der Geist oder das Denken einen selbstständigen Begriff, sondern beide nur den Begriff Gottes darstellen, dafs Geist und Materie nicht sich selbst, sondern Gott allein vorstellen und repräsentiren, beide das Wesen Gottes, jedes auf seine Art, jedes in seiner besondern Selbstständigkeit, ausdrücken.

Die Abhängigkeit jener beiden Wesen oder Substanzen bei C. ist eine halbe, unwahre, heimtückische, versteckte, und darum sophistische Abhängigkeit. Eine halbe und unwahre ist sie eben darin, dafs beide Substanzen ihrem Begriff nach selbstständig, ihrer Existenz nach abhängig sind, oder wie es auch ausgedrückt werden kann, dafs sie ihrer Ursache oder ihrem Grunde nach, inwiefern sie nämlich erschaffen, ihre Existenz eine bewirkte ist, zwar abhängig, ihrem wirklichen Wesen nach aber unabhängig sind. Eine heimtückische, verborgne und sophistische ist sie aber darin, dafs eine Abhängigkeit allein der Existenz nach eine nur ganz äufserliche ist, gegen die ein Ding ganz gleichgültig bleibt, die einem Wesen im Rücken liegt, seine Essenz nicht afficirt und berührt, vor dem Selbst des Dings, vor seiner affirmativen Wesensbestimmung ins Nichts verschwindet, weil sie eben zu dem Begriff des Dings nichts hinzu, nichts hinweg thut, ihn nicht bestimmt. Dafs ein Ding erschaffen ist, selbst wenn auch die Erschaffung, wie bei C., der Gott die Ursache nicht blos secundum fieri, sondern auch secundum esse nennt, als ein ununterbrochner Act vorgestellt wird, das greift dasselbe, so zu sagen, nicht an, das geht ihm nicht zu Herzen; dabei bleibt sein Selbst aus dem Spiele, das versetzt es in keine gründliche, sondern nur oberflächliche,

seine positive Bestimmung, seinen Begriff, sein Wesen unberührt lassende Abhängigkeit, weil sie eben keine innere, keine in dem Begriffe oder in der affirmativen Bestimmung des Dings liegende Beziehung auf das ausdrückt, wovon es abhängig sein soll.

Ein Gleichniſs möge dieſs anschaulich machen. Andere Menschen haben diesen Menschen erzeugt oder erschaffen; sie sind der Grund oder die Ursache*) seiner Existenz; er bedarf ferner noch ihrer zu seiner Existenz, ist abhängig von ihnen. Aber wenn oder inwiefern er zum bewuſsten Selbste herangereift ist, zum bestimmten Begriffe seiner selbst kommt, in der er Ich ist, und sein Ich von andern unterscheidet; so sinkt jetzt in einen, sein lebendiges Selbstgefühl nicht berührenden, entlegenen Hintergrund die Bestimmung hinab, daſs er erzeugt ist; sie oder seine Ursache und die Abhängigkeit von ihr verschwindet vor seinem bestimmten Begriffe, vor seinem Selbstbewuſstsein, in dem er nur sich selbst gegenwärtig ist, sich weiſs und fühlt, in Nichts; in das klare Licht seines Selbstbewuſstseins wirft der für sein Selbstgefühl in die Nacht des Nichts verschwundne Grund keinen störenden Schatten, und damit ist alles Gefühl der Abhängigkeit, alle Beziehung auf Erzeugung ausgeschlossen; sie liegt ausser dem Bereiche seines unmittelbaren und bestimmten Selbstbewuſstseins, das nur die Gegenwart seines Selbstes, die Affirmation desselben ausdrückt und offenbart. Die Bestimmung der Erzeugung wäre nur etwas mein Selbstbewuſstsein bestimmendes, mein Wesen an- und ergreifendes, wenn ich selbst, der ich jetzt bin, und als dieses persönliche Wesen mich weiſs, in dem Augenblick der Hervorbringung gewesen wäre,

*) Die Ausdrücke: Grund und Ursache werden hier natürlich nur zum Behufe der Vergleichung angewandt.

und zwar ganz als derselbe, als dieser bestimmte Selbst-bewufste, -Fühlende, der ich bin, d. i. wenn ich eher gewesen wäre, als ich gewesen bin, oder in demselben Moment, wo ich nicht gewesen bin, gewesen wäre, was aber ein ungereimter Widerspruch ist.

Es ist daher nothwendig, dafs jene unwahre, versteckte und sophistische Abhängigkeit, die in der That keine Abhängigkeit ist, und darum, als eine sich selbst widersprechende, den Keim ihres Untergangs, und die Nothwendigkeit, eine andere zu werden, in sich selbst trägt, eine wahre und totale, eine wirkliche und offenbare wird, dafs daher der Gott, der in der cart. Philosophie nur die Mittel für ihre Existenz den beiden Substanzen hergibt, jetzt auch für die Bildung ihres Innern sorgt, in ihr innres Wesen thätig eingreift, dafs der Gott, der in ihr nur hinter den Coulissen steht, oder vielmehr nur die Rolle eines Souffleurs hat, der den beiden Substanzen aushilft, wenn sie entweder für sich oder mit einander nicht mehr weiter können, und stecken bleiben, jetzt selbst, und zwar als der Hauptheld des Stücks auf der Schaubühne der Welt auftritt, dafs der Grund oder die Ursache aus dem dunkeln Hintergrunde, wo sie nur eine schaffende und erhaltende oder mitwirkende Macht ist, an das Licht hervorkommt, und einwärts in das Herz der Dinge sich kehret, dafs also jetzt Gott nicht blos die Causa existentiae, sondern auch essentiae*), und nicht blos die vorübergehende, äufserliche (transeuns), sondern auch innere, innewohnende Ursache (causa immanens) wird, dafs die Wesen nicht nur nicht ohne Gott sein, sondern

*) Allerdings hat auch schon beim C. Gott diese Bedeutung; aber er wird nur so vorgestellt, die Idee kommt nicht zur bestimmten Wirklichkeit; es bleibt nur beim Sein-sollen.

auch nicht ohne ihn gefafst und begriffen werden können, Gott selbst jetzt der wahre Begriff, das Wesen, die Substanz des Geistes und der Materie wird, und so beide nur Attribute der Substanz oder Gottes ausmachen, der dadurch jetzt, als die einzige Substanz, nothwendig bestimmt wird.

Ein Gleichnifs dieses Uebergangs ist Folgendes: Die erste Abhängigkeit des Kindes von seinen Eltern ist nur die ganz äufserliche, der Existenz nach; es hängt seine Existenz von ihnen als seiner Ursache ab, es bedarf ihres Concursus ad existendum, wie die Substanzen bei C. des Concursus Dei ad existendum; aber in dieser Abhängigkeit bezieht sich das Kind nur auf sich selbst, auf seine Bedürfnisse und deren Befriedigung, auf seine Erhaltung; und sein Wesen ist daher von ihr unberührt, die Eltern, die Ursache seiner Existenz ist ihm was ganz Fremdes, Nichtgegenständliches, sie liegt ganz ausser dem Kreis seines Verlangens und seiner Begierden. Indem aber das Kind heranwächst, wird die blofse Abhängigkeit der Existenz jetzt eine Abhängigkeit des Wesens, die physische Abhängigkeit wird jetzt eine geistige, innere Abhängigkeit, eine substanzielle Einheit, Liebe, das Kind existirt jetzt nur in seinen Eltern, sie werden aus der transeunten Ursache der blofsen Existenz jetzt eine immanente Ursache, eine Ursache des Wesens, sie erfüllen sein Wesen mit ihrem Wesen, (ihren Gesinnungen u. dgl.) und das Kind drückt jetzt nicht mehr sich selbst aus, seine physischen, nur auf es selbst bezognen Bedürfnisse und Begierden, sondern in seinem Wesen das Wesen der Eltern, in seinem Willen ihren Willen. —

Es ist wesentlich, sogleich hier zu bemerken, dafs auch bei Spinoza die Materie für sich und

durch sich selbst begriffen wird, keines andern Begriffes bedarf, dafs sie also ein Selbstständiges und Unabhängiges ist, und eben so auch der Geist oder das Denken für sich selbst begriffen wird, und daher ein Selbstständiges ist. Aber gerade darin, dafs Geist und Materie, jedes für und in sich selbst begriffen werden, beide in ihrem Begriffe unabhängig sind, drücken sie nicht sich selbst, sondern die Substanz, Gott aus. Der Geist ist Substanz, die Materie ist Substanz; denn das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung, das Wesen des Geistes im Denken; die Ausdehnung wird aber, wie das Denken, lediglich nur in und durch sich selbst gefafst, und das Wesen eben ist Substanz, dessen Begriff von keinem andern Begriffe abhängig ist. Indem daher beide, Geist und Materie Substanz sind, drücken sie nur eben dieses aus, dafs sie Substanz sind. Das Affirmative, das Substanzielle in ihnen ist daher nur die Affirmation, das Wesenhafte als solches, oder die Substanz, nicht als Geist oder Materie, sondern die Substanz rein als solche, die gleichgültig dagegen ist, ob sie Geist oder Materie ist, und für die daher beide, inwiefern sie ein Bestimmtes, von sich Unterschiednes sind — denn die Bestimmtheit des Geistes ist das Denken, die der Materie die Ausdehnung — und inwiefern nur auf diese Bestimmtheit als Bestimmtheit, nicht darauf, dafs sie Substanz ist und ausdrückt, gesehen wird, nur Attribute, Eigenschaften, den Begriff oder die Idee Gottes constituirende Momente sind.

Von diesem Gesichtspunkte aus macht sich daher der Uebergang von C. zu Sp. folgender Mafsen. Denken und Ausdehnung, oder Geist und Materie sind sich entgegengesetzt; was von dem einen gilt, eben Das gilt nicht von dem andern,

sie verneinen sich, schliefsen sich gegenseitig aus. Aber gleichwohl sind beide Wesen Substanzen, jedes Wirklichkeit; beide haben, ungeachtet sie sich entgegengesetzt sind, den Begriff der Substanz gemein, kommen darin miteinander überein, dafs sie Substanzen sind. Die Begriffe des Geistes und der Materie sind daher sich verneinende, entgegengesetzte, negative Begriffe, der positive Begriff in ihnen ist der Begriff der Substanz. Wenn beide Substanzen sind; so ist nicht dieses, dafs der Geist Geist, sondern dafs er Substanz ist, nicht seine von der Materie ihn unterscheidende Bestimmung, noch die die Materie von ihm unterscheidende Bestimmung, sondern Das, worin sie Eins sind, nämlich der Begriff der Substanz, das Reale, das Positive in ihnen. Wenn beide Substanzen sind; so ist ja der Begriff der Substanz ein in beiden Gegensätzen ungetheilt gegenwärtiger, durch den Gegensatz nicht aufgehobener Begriff, so ist der Begriff der Substanz ein von den Begriffen des Geistes und der Materie unabhängiger Begriff, so ist es folglich nicht nothwendig, dafs die Substanz entweder Geist oder Materie ist, sie kann beides sein, und ist beides. Denn da die zwei Entgegengesetzten, Geist und Materie in dem Begriff der Substanz übereinkommen; so läfst sich bei der denkenden Substanz das Denken von der Substanz, und bei der ausgedehnten die Ausdehnung von der Substanz unterscheiden und abtrennen, und es bleibt so der Begriff der reinen Wirklichkeit als solcher, der reinen Substanzialität übrig, es erweisen sich Geist und Materie nur als unterschiedene Bestimmungen (Modi) der Substanz.

Bei C. sind aber noch Geist und Materie, als besonders existirende Substanzen, vorausgesetzt;

das, worin beide eins sind, ist daher nur ein abstrakt Gemeinsames, ein abstrakter Begriff. Weil beide als besonders existirend vorausgesetzt sind, hat darum dieser Begriff seine reale Existenz nicht als die substanzielle Einheit beider, sondern wird wieder besonders für sich fixirt und vorgestellt, als die oder in der von beiden selbst wieder unterschiedenen, und besonders existirenden, unendlichen Substanz, d. i. in Gott, vor dem beide als endliche, als erschaffne Substanzen gesetzt sind.*) Da aber in Wahrheit, der in den beiden Begriffen des Geistes und der Materie reale Begriff, der gegen sie indifferente Begriff der Substanz ist, das Reale in Geist und Materie und gegen sie also das Wesen, die Substanz ist; so muſs die Substanz auch wirklich als Das erkannt und ausgesprochen werden, was sie schon ist, der Begriff derselben zur Wirklichkeit kommen. Geist und Materie haben den Begriff der Substanz gemein; nicht der Geist und die Materie, die Substanz ist also das Reale, sie sind endlich, aber sie unendlich; die Substanz ist daher in Wahrheit jenes unendliche Wesen, das bei C. oben im leeren Luftraum der unbestimmten Vorstellung gleich einer dunkeln, die selbstständige Existenz

*) C. unterscheidet wohl auch die Substanz von dem Denken und der Ausdehnung. Facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, ommisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim difficultas est in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa, ratione tantum, diversae sunt. Princ. Phil. P. I. 63. Aber die Substanz bleibt und ist bei ihm ein leeres, unbestimmtes Abstraktum; denn Geist und Körper sind, in ihrer Bestimmtheit und Unterschiedenheit von einander, als das Reale und Positive vorausgesetzt. Der Begriff der Substanz, des Unendlichen, des wahrhaft Reellen kann daher nur zur Existenz kommen wieder als ein Wesen, welches von den beiden endlichen Substanzen unterschieden ist, aber als das unendliche gegen sie, als die Macht über ihnen bestimmt ist.

der beiden Substanzen bedrohenden Gewitterwolke über ihnen dahinschwebt.

Der Begriff der Substanz hat seine positive Existenz, seine Wirklichkeit in und an Gott; der Begriff der Substanz daher ist nicht unterschieden vom Begriffe Gottes; denn Gott ist das unendliche Wesen, Geist und Materie sind von ihm erschaffne, abhängige Wesen; aber eben dieses unendliche Wesen ist die Substanz, als vor welcher Geist und Materie nur endliche Wesen, d. i. an der sie nur endliche Unterschiede oder Gegensätze sind, die blos in ihr sind und bestehen. Weder die Substanz oder Gott hat aber jetzt, wo die Begriffe Gottes und der Substanz als identisch erkannt sind, eine besondere Existenz für sich, noch haben Geist und Materie für sich eine besondere Existenz, sondern die Substanz ist die alleinige Wirklichkeit.

Dadurch, daſs nach Sp. Denken und Materie eben so als Substanz, wie als Attribute angesehen werden können, modificirt sich jetzt die Weise, wie anfangs der Uebergang von C. zu ihm gemacht wurde. Es wurde nämlich vom Widerspruch der Existenz und des Wesens der beiden Substanzen ausgegangen, und derselbe so gelöst, daſs die Abhängigkeit der Existenz, die in Wahrheit für sich allein keine Abhängigkeit ist, auch zur Abhängigkeit des Wesens wurde.*)

*) Die Formen oder Ausdrücke von Abhängigkeit und Unabhängigkeit werden nur als Uebergangsformen zu Sp. gebraucht, nur dazu, um sie unter und in andere zureichende Bestimmungen aufgehen zu lassen. Eben so wurden manche andere Bestimmungen gebraucht, die nur als einleitende, das Verständniſs des Sp. vermittelnde Formen angesehen werden dürfen. So kann man z. B. auch nicht, streng genommen, nach Sp. sagen: Das Denken macht das Wesen des Geistes (des menschl.) aus, sondern das bestimmte, auf eine gewisse Weise begränzte Denken, d. i. die Idee.

Jetzt läfst sich die Lösung jenes Widerspruchs dahin modificiren, dafs die Selbstständigkeit des Wesens auch zur Selbstständigkeit der Existenz werde. Die Materie wird nach C. nicht in Gott begriffen; denn zu ihrem Begriffe gehört nichts weiter, als die Ausdehnung, und diese wird unabhängig für sich selbst begriffen; ihrem Wesen nach ist sie darum, wie früher entwickelt wurde, selbstständig. Die Ausdehnung ist ihre Bestimmung, aber nicht von ihr selbst unterschieden, sie ist ihre positive, ihre Wesensbestimmung, in der sie ist, was sie ist, ihre unmittelbare Affirmation und Wirklichkeit. Da sie aber ihrem Begriffe oder Wesen nach unabhängig ist, so ist sie nothwendig auch unabhängig ihrer Existenz nach; ihr selbstständiger Begriff schliefst nothwendig selbstständige Existenz, oder ihr unabhängiges Wesen unabhängige Existenz ein. Dasselbe gilt vom Denken. Aber eben diese Einheit von Begriff oder Wesen und Existenz, diese Selbstständigkeit, diese Substanzialität, die in beiden Substanzen so gedacht und begriffen wird, diefs ist Gott, der in ihnen begriffen und gedacht wird. Das, was beide in dieser Selbstständigkeit und Unabhängigkeit erfassen läfst, sind nicht sie selbst für sich, sondern das ist eben die Substanz selbst, die eben so gut als Geist, wie als Materie betrachtet werden kann. Gerade defswegen, weil sie nur Attribute sind, die das Wesen der Substanz ausdrücken, die gleichgültig dagegen ist, ob sie als Geist oder Materie, ob sie in der Eigenschaft (oder Form) des Geistes oder der Materie betrachtet wird, sind sie für sich und in sich selber fafsbar und unabhängig.

Die tumultuarischen Gegensätze und Widersprüche der cartes. Philosophie, die darin liegen,

dafs die geistigen und körperlichen Dinge oder die beiden entgegengesetzten Substanzen, Geist und Materie, zwar ohne Gott nicht sein, aber ohne ihn begriffen und gedacht werden können, dafs das Reale und Unendliche in den Begriffen beider der Begriff der Substanz ist, und dieser doch nur ein Abstraktum, ein unbestimmter Gattungsbegriff bleibt, ohne Wirklichkeit und Realität, und daher der Begriff der Unendlichkeit und Substanzialität, der auf philosophische Weise hätte realisirt werden sollen, wieder besonders fixirt wird, als ein von beiden Substanzen unterschiedenes Wesen, nur in der Vorstellung eines populären, theologischen Gottes zum Vorschein kommt; und dafs das absolut vollkommne Wesen, dem alle Realität zukommen soll, das unendliche Wesen selbst wieder eine besondere, von der Existenz der beiden endlichen Substanzen unterschiedene, d. i. endliche Existenz hat, und obgleich ihm alle Wirklichkeit zukommt, nur oben im schönen Dunkelblau, im Asylo ignorantiae, im Dunstkreis der unbestimmten Vorstellung herumschwebt, die als endlich bestimmten Substanzen dagegen das Reich oder die ganze Sphäre der wirklichen Welt einnehmen, diese und andere Widersprüche, die sich bei einer genauern Analyse ergeben, lösen sich jetzt mit der Realisirung des Begriffs der Substanz in Harmonie auf, in eine Welt des Friedens und der Einheit, „in den Himmel des Verstandes." Es ist nur Eine Substanz, damit ist aller Widerspruch niedergeschlagen; denn Geist und Materie, Denken und Ausdehnung sind jetzt nur Eigenschaften dieser Einen Substanz, oder constituiren das Wesen Gottes selber.

Als wesentliche Realitäten und damit als Bestimmungen oder Attribute Gottes oder der unend-

lichen Substanz erweisen sie sich aber auf folgende Weise, die zugleich die allgemeinen Elemente der spinozischen Substanzlehre kürzlich darstellt. Die Ausdehnung ist der wahre Begriff sowohl, als das Reale, das Wesenhafte aller ausgedehnten, oder körperlichen Dinge. Die Bestimmung ist Negation, Bestimmtsein gleich Nichtsein; das, wodurch die Körper sich von einander unterscheiden, wodurch sie bestimmte sind, ist daher nicht das Wahre, das Substanzielle an und in ihnen; das wahre Sein eines Körpers ist nur seine Einheit mit allen andern Körpern, ist nur die *körperliche Substanz als solche*, die keine Negation, keine endliche Bestimmtheit in sich hat. Das *Positive* an diesem Körper ist nicht, dafs er *dieser*, sondern vielmehr nur, dafs er *Körper* ist. Wie nun aber die körperliche Substanz, als solche, das Affirmative, das Reale d. i. das allein Wirkliche der Körper ist; so habe ich auch nicht den wirklichen *Begriff* des Körpers, wenn ich ihn nur in seinen sinnlichen Bestimmungen, seinen Beschaffenheiten, seinen Unterschieden begreife, sondern erst dann, wenn ich ihn in der körperlichen Substanz, in der Ausdehnung oder als Ausdehnung begreife. Erst wenn ich den Körper, als Ausdehnung, oder in der Ausdehnung, d. i. als blofsen Körper begreife, begreife ich ihn unter der Form der Ewigkeit, nicht in seinen wandelbaren, vergänglichen, endlichen Bestimmungen, begreife ich ihn daher in seinem wirklichen, seinem positiven Wesen.

Was nun von der körperlichen Substanz, oder der Ausdehnung in Beziehung auf die körperlichen Dinge gilt, dasselbe gilt auch von der denkenden Substanz oder dem Denken in Beziehung auf die denkenden Wesen. Gott ist aber die *absolute Wirklichkeit*, der *alle Realität* zu-

kommt; die Ausdehnung als das schlechthin Positive und Wirkliche in allen körperlichen Dingen, und das Denken, als das schlechthin Wirkliche in allen denkenden Wesen kommen daher Gott zu, sind Eins mit der Substanz oder der absoluten Wirklichkeit, aber so Eins, daſs sie zugleich nur Bestimmungen derselben sind. Alle Dinge sind daher nicht nur in Gott, sondern sie können auch nur in ihm gefaſst und begriffen werden. Nur die Substanz ist in sich, und kann durch sich selbst gefaſst werden. Denn ein bestimmtes ausgedehntes Ding kann wohl nur in der Ausdehnung oder durch sie gefaſst werden; aber die Ausdehnung selbst kann nicht durch ein Anderes, welches sie als ihr Wesen voraussetzte, gefaſst werden, ihr Begriff hängt von keinem andern Begriffe ab, er wird nicht etwa gar durch Abstraktion von etwas anderm abgezogen und gebildet; denn was wäre, und was könnte dieses Andre sein? ihr Begriff ist ein schlechthin unmittelbarer, an und für sich seiender, ursprünglicher, schlechthin positiver Begriff. Intellectus proprietates, sagt Sp., quas praecipue notavi, et clare intelligo, hae sunt: . . . Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis. Nam quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes, motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis. Quas absolute format, infinitatem exprimunt, at determinatas ex aliis format. (De Intell. Emend. Tract. p. 455.) Eben so können aber die einzelnen denkenden Wesen nur durch das Denken gefaſst werden; denn sie setzen es, als ihre immanente Substanz, als ihren wesentlichen Begriff, voraus, in dem sie alle zusammen Eins ausmachen; aber das Denken selbst, wodurch anders, als nur durch sich selbst könnte es gefaſst werden? Es ist eben so

ein schlechthin positiver, durch keinen andern Begriff vermittelter, auf keinen andern Begriff reducirbarer oder in ihn auflöslicher, durch keinen andern Begriff bestimmter, ein schlechthin unbedingter und unendlicher Begriff. Die Substanz allein kann also durch sich selbst gefafst und begriffen werden, und nur sie allein hat ihre Existenz und Realität in sich selber; denn eben das nur ist in einem Andern, welches durch ein Andres gefafst wird, weil dieses allein seine Substanz ist, in der es ist und besteht, oder umgekehrt: es wird nur durch ein Andres gefafst, weil es in diesem Andern, als seinem Wesen, gegründet ist und besteht, und dieses daher sein wesentlicher Begriff ist.

Die Einheit der spinozischen Substanz beruht, wenn man von ihr, von Gott, ausgeht und anfängt, eigentlich nur auf einer consequenten, wahrhaften, die Folgen nicht scheuenden und ihnen ad libitum ausbeugenden, philosophischen Aus- und Durchführung des Satzes: Gott ist das absolut reelle, das absolut unendliche Wesen, das alle Realitäten in sich fafst, das Wesen, dessen Existenz nicht von seinem Wesen unterschieden ist. Wenn nämlich Gott das absolut reale Wesen ist, oder das Wesen, das alle Realitäten in sich fafst, und bei dem nicht die Existenz vom Wesen unterschieden ist; so folgt nothwendig, dafs Gott eben keine von seinem Wesen unterschiedene, d. h. keine bestimmte und besondere, (keine endliche) und damit keine eigene, für sich abgetrennte, keine persönliche Existenz hat; das absolut reale Wesen hat nothwendig auch absolut reale Existenz, das unendliche Wesen unendliche Existenz. Ist Gott wirklich das absolut reale Wesen, das alle Realitäten, alle Wesenhaftigkeiten in sich fafst; so nimmt er, um diese an sich ungeschickte Aus-

drücke der gröſsern Deutlichkeit wegen anzuwenden, nicht einen Theil von der Sphäre des Begriffs des Wesens ein, er ist nicht eine Einschränkung desselben, es geht dieser Begriff ohne Rest in ihm auf, er ist nicht ein Wesen, sondern das Wesen selbst, er ist, so zu sagen, jener Begriff in Wirklichkeit, als Individuum, das ihn ganz in sich verschlingt und realisirt enthält. Ist aber Gott nicht ein Wesen, sondern das Wesen; so nimmt er ganz unbedingt nothwendig auch von der Sphäre des Seins oder der Existenz nicht einen bestimmten Theil oder Platz ein, so daſs noch für Andres darin Platz bliebe, er füllt allein diese Sphäre aus, es kann in Beziehung auf die Existenz keine Gütergemeinschaft zwischen den endlichen Dingen und Gott Statt finden, sein Sein ist alles Sein, nnd alles Sein sein Sein, est omne esse et praeter quod nullum datur esse. (De Intell. Emend. p. 443.) Hat aber Gott keine von seinem unendlichen Wesen unterschiedene, d. i. keine bestimmte und besondere, und eben dadurch keine persönliche Existenz; so ist er eben damit die einzige, die allgemeine Wirklichkeit, die einzige, die allgemeine Substanz; so sind damit alle bestimmten, endlichen Wesen, die wir, wenn wir ausserhalb des Standpunkts der Substanz stehen, als selbstständige, eigne Existenzen fixiren, oder denen wir selbstständige, von der Existenz Gottes unterschiedene Existenz zuschreiben, nichts andres als das Sein Gottes selbst in einer endlich bestimmten Weise, nichts als Bestimmungen der allgemeinen, unendlichen, mit Gott selbst gleich ewigen und wesenhaften Bestimmungen, der Ausdehnung und des Denkens, Modificationen seiner Attribute, welche für sich keine Realität haben.

Wenn man von den endlichen Wesen aber

ausgeht, und von ihnen aus die Idee der Substanz entstehen läſst; so beruht die Einheit der Substanz auf dem Satz des Sp.; Determinatio est negatio, determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat. (Epist. 41). Alle Bestimmung ist nur Einschränkung der reinen, der uneingeschränkten Wirklichkeit, Verminderung der Realität, Nichtsein. Was die Dinge aber unterscheidet, sie für uns zu bestimmten, eignen, zu selbstständigen Wesen macht, ist eben ihre Bestimmtheit; diese ist aber nur Einschränkung, nur Unwirklichkeit, also haben sie keine selbstständige Existenz, kein selbstständiges Wesen. Alle Dinge zusammen und zugleich, nämlich alle Wesen nicht nach einander und folglich nicht aussereinander, sondern in ihre Wesenheit zusammengefaſst, als Eines, als ein Untheilbares, d. i. alle Wesen zusammen, inwiefern sie, als nicht von einander unterschieden, nur Ein Wesen, Eine Sache, Ein Ganzes ausmachen, constituiren daher Gott selbst. Deſswegen ist aber Gott nicht etwa zusammengesetzt aus den Wesen oder Dingen als seinen Theilen, sondern er ist das absolute Prius, die Substanz ist früher, als ihre Affectionen, ist das absolut Eine, das einzig Selbstständige, von dem die Wesen keine Theile, sondern von dessen Eigenschaften sie nur Bestimmungen sind.

Sp. wendet allerdings auch das Verhältniſs des Ganzen und der Theile auf das Verhältniſs der Substanz und Accidenzen an; so nennt er z. B. den Geist einen Theil des unendlichen Verstandes. Aber er wendet nur dieses Verhältniſs an, um es aufzuheben, er nimmt die Bestimmungen von ihm weg, die es zu dem Verhältniſs der Theile und des Ganzen machen. Denn die eigenthümliche Bestimmung dieses Verhältnisses ist, daſs es kein

Verhältnifs innrer substanzieller Einheit ist, sondern nur eine äufserliche, oberflächliche Einheit, eine Zusammensetzung ausdrückt. Der Theil kann, ob er gleich Theil eines Ganzen ist, zugleich für sich, ohne das Ganze gefafst werden und sein; denn das Ganze ist aus den Theilen zusammengetzt; aber im Substanzverhältnifs sind die endlichen Dinge nur so Theile der Substanz, dafs diese das absolute Eine, die in allen identische Natur derselben ist, ohne die sie nicht sein, noch gedacht, wovon sie nicht abgetrennt und abgesondert werden können, wie die Theile vom Ganzen, so dafs die Substanz nicht aus den endlichen Dingen besteht, wie das Ganze aus den Theilen, sondern sie vielmehr das Bestehen, das Reale der Theile, das in ihnen allein Selbstständige ist. Das Verhältnifs der Theile zum Ganzen ist also hier in der Substanz aufgehoben. Cum de naturae substantiae sit, esse infinitam, sequitur, ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse aut concipi posse. (Epist. 15.)

§. 113.

Spinoza's Leben und intellectueller Charakter.

Benedict v. Spinoza wurde den 24sten November 1632 zu Amsterdam geboren. Als ein Jude seiner Abkunft nach hatte er in seiner Jugend das Hebräische erlernt, und mit vielem Fleifse die Bibel und den Talmud studirt. Aber es dauerte nicht lange, so vertauschte er das Studium der Theologie, zu diesem Schritte durch die Kenntnifs der lateinischen Sprache, die er mit besonderer Liebe erlernt hatte, hinlänglich befähigt, mit dem der Physik und der Werke des Cartesius, und trennte sich zugleich, wie er sich in seinem freien Geiste von der israelitischen Religion lossagte, auch äufserlich, weil ihm alle Heu-

chelei zuwider war, von seiner Gemeinde ab, vermied den Besuch der Synagogen und den Umgang mit den jüdischen Lehrern. Deſswegen wurden die Juden aufs Heftigste über ihn erbittert; denn sie hatten in ihm eine kräftige Stütze ihrer Synagoge einst zu finden gehofft, und befürchteten, er möchte die christliche Religion annehmen, wiewohl ohne Grund; denn ob er gleich alle Gemeinschaft mit ihnen abbrach, so trat er doch nie zum Christenthum über.

Um sich den Verfolgungen der Juden, die ihm sogar nach dem Leben strebten, und ihn endlich, als sie sahen, daſs alle ihre Versprechungen und Versuche, ihn an sich zu fesseln, fruchtlos waren, excommunicirten, zu entziehen, und seinen philosophischen Studien ungestört obliegen zu können, verlieſs er Amsterdam, und begab sich zunächst auf das Land in der Nähe dieser Stadt, dann nach Rhynsburg, unweit Leiden, hierauf nach Voorburg in der Nähe vom Haag, endlich auf Zureden einiger Freunde nach dem Haag selbst. Aber auch hier, wie an seinen frühern Aufenthaltsorten lebte Sp. einzig mit wissenschaftlichen Arbeiten, und der Verfertigung optischer Gläser, wodurch er sich seinen Lebensunterhalt verschaffte, beschäftigt, in gröſster Eingezogenheit, und philosophischer Ruhe und Unabhängigkeit.

So zurückgezogen aber und einfach Sp. als Privatmann lebte, so berühmt war er als Schriftsteller schon bei Lebzeiten durch die Herausgabe einiger seiner Werke geworden. Der Segen, oder, wenn man lieber will, „der Fluch der Celebrität“ blieb daher auch bei ihm nicht aus. Viele Wiſs- und Neubegierige, darunter auch viele, sowohl durch Rang und Geburt, als durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Personen suchten ihn auf, oder knüpften einen Briefwechsel mit ihm an, um

ihn kennen zu lernen, oder sich in Betreff sowohl politischer als philosophischer Gegenstände von ihm aufklären zu lassen. Der Churfürst von der Pfalz, Carl Ludwig, liefs ihm selbst von freien Stücken durch Ludwig Fabricius eine Professur der Philosophie in Heidelberg antragen. Aber Sp. nahm sie aus weisen Gründen nicht an. Nam cogito primo, sagt Sp., me a promovenda Philosophia cessare, si instituendae juventuti vacare velim. Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista philosophandi (die ihm nämlich versprochen wurde) intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle: quippe schismata non tam ex ardenti Religionis studio oriuntur, quam ex vario hominum affectu vel contradicendi studio, quo omnia, etsi recte dicta sint, depravare et damnare solent. Atque haec, cum jam expertus sim, dum vitam privatam et solitariam ago, multo magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum adscendero. (Epist. 54).

Ungeachtet der strengen und mäfsigen Lebensart, die Sp. eben sowohl aus Rücksicht für seine Gesundheit, denn er hatte einen schwachen, ungesunden, schon seit mehr als 20 Jahren von der Schwindsucht angegriffenen Körper, als aus eignem Antriebe führte, denn er war von Natur nüchtern, mit Wenigem zufrieden, Herr seiner Leidenschaften, nie unmäfsig traurig oder fröhlich, starb er doch schon 1677, den 21sten Febr., oder, nach dem Ausspruch eines Orthodoxen, „impuram animam et extremum spiritum placide efflavit. Qualis obitus an Atheo competere possit, in disceptationem ab eruditis non ita pridem vocatum est.“ *)

Sp.'s Schriften erschienen in folgender Ord-

*) Sebastian Kortholt in seiner Praefatio zu: Christiani Kortholti etc. de Tribus Impostoribus Magnis Liber denuo editus cura S. K. Hamb. 1701.

nung: **1663** Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae per B. de Sp. Accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica etc.*), in denen aber auch noch nicht seine eigenthümlichen philosophischen Principien niedergelegt sind; **1670** sein Tractatus theologico-politicus, weniger wegen eigentlich philosophischer Ideen, deren sich nur wenige in ihm finden, als vielmehr defswegen merkwürdig, weil er die erste gründlichere rationelle Kritik der Bibel enthält; in seinem Todesjahre **1677** sein wichtigstes philosophisches Werk, die Ethica, ordine geometrico demonstrata, et in quinque Partes distincta, in quibus agitur 1) de Deo, 2) de Natura et Origine Mentis, 3) de Origine et Natura Affectuum, 4) de Servitute humana seu de Affectuum viribus, 5) de Potentia Intellectus seu de Libertate humana. Sp. wollte seine Ethic wahrscheinlich noch bei Lebzeiten selbst herausgeben, aber das gehäfsige Gerücht, dafs er ein Atheist sei, hat ihn wohl davon abgehalten. Sein Freund Ludwig Mayer gab sie, jedoch seinem Willen gemäfs, ohne seinen Namen, in den Opera Posthuma von Sp. heraus, die ausserdem noch den vortrefflichen Tractatum de Emendatione Intellectus, leider! ein Fragment, seinen gleichfalls unvollendeten Tractatum Politicum, worin Sp., wie Hobbes, dem Status Civilis einen Statum Naturalem voransetzt, in welchem die Menschen in einem feindlichen Verhältnisse zu einander stehen, jedes Individuum nur so viel Recht hat, als es Macht und Kraft, zu existiren und wirken hat, die Gränze des positiven Naturvermögens auch die Gränze des Rechts ist — eine

*) Ueber die Veranlassung dieses Werkes vergl. die Vorrede dazu von Ludwig Mayer und Epist. 9.

Bestimmung, die es auch im Statu Civili behält, — aber keineswegs, wie H., die unumschränkte Monarchie für die beste und zweckmäſsigste Staatsform hält;*) ferner eine Sammlung höchst interessanter Briefe (Epistolae et Auctoris Responsiones) und einen gleichfalls unvollständigen Abriſs einer hebräischen Grammatik enthalten. Eine ganz vollständige und höchst gelehrte Ausgabe von Sp.'s Werken, denen noch überdieſs die Lebensbeschreibung von Colerus, und andere sein Leben, seine Schriften und seinen Charakter betreffende Nachrichten und Bemerkungen beigefügt sind, ist bekanntlich die von Paulus.

Sp. fand aus sehr begreiflichen und natürlichen Gründen zu seiner Zeit wenige Freunde, die in seine Gedanken eingiengen, und sie zu den ihrigen machten, unter ihnen besonders den schon genannten Ludwig Mayer, den Grafen von Boulainvilliers, A. J. Cufaeler, den Arzt Lucas, aber desto mehr Feinde und Bestreiter, sogenannte Widerleger, wie z. B. Christ. Wittich, Peter Poiret, Christ. Kortholt etc., derer zu geschweigen, die ihn gelegentlich oder in besondern Artikeln bekämpften. Eine von den frühern rohen Miſsverständnissen gereinigte, in mehrfacher Hinsicht treffliche Darstellung von Sp. gab bekanntlich Fr. H. Jacobi. Auch Herder verbreitete für seine Zeit ein besseres Licht über ihn. Vortreffliche Gedanken über ihn finden sich bei Lessing und Hegel.**) Die Vorreden Paulus zu

*) c. VI. de Monarch. §. 4—8. u. c. VII. §. 30.

**) Folgende merkwürdige Stelle Lichtenbergs möge auch gleich nebenbei hier einen Platz finden, weil in ihr Spinoza's auf eine auffallende Weise gedacht ist. „Wenn nur der Scheidepunkt erst überschritten wäre! Mein Gott, wie verlangt mich nach dem Augenblick, wo die Zeit für mich aufhören wird, Zeit zu sein, wo mich der Schoos des mütterlichen Alles und Nichts wieder aufnehmen

den beiden Bänden Sp.'s enthalten ausführlichere literarische Notitzen über ihn.

Der Charakter, die intellectuelle Persönlichkeit eines Philosophen ist in seiner ganzen Philosophie enthalten. Diese ist nicht ein oberflächlicher Abdruck von ihr, sie ist ihr positives, ihr lebendiges, adäquates Dasein. Wenn von irgend einem Philosophen, so gilt diefs von Sp., diesem so erhabnen, so gedankenhellen, so ganz mit dem Geist und Object seiner Philosophie identischen Charakter. Wer aber noch ein besonderes Facsimile von der Schöpferhand seines Geistes haben will, um desto besser seine geistige Persönlichkeit zu erkennen, der mag sie in der erhabnen Art und Weise finden, wie er über den Menschen urtheilt, wie er ihn mit seinen Fehlern und Leidenschaften zum Gegenstande seiner Betrachtung und Untersuchung macht. Ut ea, sagt er, quae ad hanc scientiam (Politicam) spectant, eadem animi libertate, qua res Mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere: atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia, et reliquae animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aeris aestus, frigus, tempestas, tonitra et alia hujusmodi, quae, tametsi incommoda sint, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur, et Mens eorum vera contemplatione aeque gaudet, ac earum rerum

wird, in dem ich damals schlief, als der Heinberg (ein Berg bei Göttingen) angespült wurde, als Epikur, Cäsar, Lukrez lebten und schrieben, und Spinoza den gröfsten Gedanken dachte, der noch in eines Menschen Kopf gekommen ist." Vermischte Schriften B. II. Göttingen 1801.

cognitione, quae sensibus gratae sunt. (Tract. Polit. c. I. §. 4.) Humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset. (Ethices P. III. Praef.)

Darstellung der Philosophie Sp.'s.

§. 114.

Die allgemeinen Principien derselben.

I. Def. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz in sich einschliefst, oder dessen Wesen gar nicht anders, als existirend, gedacht werden kann. II. Das Ding heifst in seiner Art endlich, welches durch ein andres von derselben Art oder Natur begränzt werden kann. So heifst z. B. ein Körper endlich, weil wir uns immer noch einen gröfsern vorstellen können. So wird ein Gedanke durch einen andern begränzt. Aber der Körper wird nicht durch einen Gedanken, noch der Gedanke durch einen Körper begränzt oder beschränkt. III. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist, und durch sich gedacht oder begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dings bedarf, um aus ihm erst gebildet zu werden: IV unter Attribut das, was der Verstand von der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, oder als das Wesen der Substanz begreift: unter Modus (Art und Weise, Bestimmtheit oder Beschaffenheit) die Affektionen der Substanz, oder das, was in einem Andern ist, durch welches es auch gedacht, oder begriffen wird: VI unter Gott das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes

ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Ich sage das absolut, nicht in seiner Art unendliche Wesen, denn dem, was nur in seiner Art unendlich ist, können unendliche Attribute abgesprochen werden, zum Wesen des absolut Unendlichen aber gehört Alles, was Wesenheit ausdrückt, und keine Verneinung in sich enthält. VII. Das Wesen heifst frei, welches allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt, und von sich allein zum Wirken bestimmt wird, nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen das, was auf eine gewisse und bestimmte Weise zur Existenz und zum Wirken von einem Andern bestimmt wird. VIII. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, inwiefern sie allein aus der Definition der ewigen Sache, als eine nothwendige Folge, erkannt wird. [1]

Axiome I. Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in einem Andern. II. Das, was durch ein Andres nicht begriffen werden kann, mufs durch sich begriffen werden. III. Aus einer bestimmten gegebnen Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, ist keine bestimmte Ursache gegeben, so ist es unmöglich, dafs eine Wirkung erfolge. IV. Die Erkenntnifs der Wirkung hängt von der Erkenntnifs der Ursache ab, und schliefst sie ein. V. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen schliefst nicht den Begriff des andern ein. VI. Die wahre Idee mufs mit ihrem Gegenstande übereinstimmen. VII. Was, als nicht existirend, gedacht werden kann, dessen Wesen schliefst nicht die Existenz ein. [2]

Lehrsätze. I. Die Substanz ist der Na-

tur nach früher als ihre Affectionen. (Diefs erhellt aus Def. 3. u. 5.) [3]

II. Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein. Diefs erhellt auch aus Def. 3. Denn eine jede mufs in sich sein, und durch sich gefafst werden; oder der Begriff der einen schliefst nicht den Begriff der andern ein. [4]

III. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann keine die Ursache der andern sein. Beweis: Wenn sie nichts mit einander gemein haben, so können sie nicht (Ax. 5) durch einander begriffen werden, also kann keine (Ax. 4) die Ursache der andern sein. [5]

IV. Zwei oder mehrere verschiedene Dinge werden entweder durch die Verschiedenheit der Attribute der Substanzen, oder die Verschiedenheit ihrer Affectionen von einander unterschieden. Bew. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern, (Ax. 1) d. h. (Def. 3 u. 5) ausser dem Verstande existiren nur Substanzen oder ihre Attribute und Affectionen, ausser ihnen giebt es also nichts, wodurch mehrere Dinge von einander unterschieden werden können. [6]

V. In der Wirklichkeit kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von demselben Attribut oder Wesen geben. Bew. Gäbe es mehrere unterschiedene, so müfsten sie (Lehrs. 4) entweder durch die Verschiedenheit der Attribute oder der Affectionen unterschieden werden. Ist das erste der Fall, so wird man also zugeben, dafs es nur eine Substanz von demselben Attribut giebt. Im zweiten Falle aber kann die Substanz, wenn man von ihren Affectionen, als welche der Natur nach später sind, als die Substanz, abstrahirt, und sie in sich selbst, d. i.

wahrhaft (Def. 3 u. 6) betrachtet, nicht als verschieden von einer andern gedacht werden, d. h. (L. 4) es kann nur eine, aber nicht mehrere Substanzen geben. [7]

VI. Keine Substanz kann von einer andern hervorgebracht werden. Bew. In der Wirklichkeit kann es nicht zwei Substanzen von demselben Attribute geben, d. h. (L. 2.) die etwas mit einander gemein haben. Also kann keine (L. 3.) die Ursache der andern sein, folglich die Substanz von nichts Anderm hervorgebracht werden. Widrigenfalls hinge ihre Erkenntnifs von der Erkenntnifs ihrer Ursache ab; sie wäre also nicht Substanz. (Ax. 4. Def. 3.) [8]

VII. Die Existenz gehört zum Wesen der Substanz. B. Die Substanz kann nicht von einem andern hervorgebracht werden, sie wird also Ursache ihrer selbst sein, d. h. (Def. 1) ihr Wesen enthält nothwendig Existenz, oder Existenz gehört zu ihrem Wesen. [9]

VIII. Jede Substanz ist nothwendig, unendlich. B. Es existirt nur eine Substanz von Einem und demselben Attribut, (L. 5) und die Existenz gehört zu ihrem Wesen. (L. 7.) Es gehört also zu ihrer Natur, entweder endlich oder unendlich zu existiren. Das erste kann aber nicht sein; denn (Def. 2.) sie müfste dann von einer andern Substanz derselben Art, die auch nothwendig existiren müfste, beschränkt werden, und es gäbe daher (L. 7.) zwei Substanzen von demselben Attribute, was sich widerspricht. (L. 5.) Sie existirt also unendlich. Scholion I. Da Endlichsein in der That zum Theil eine Verneinung, aber Unendlichsein die absolute Bejahung der Existenz eines Wesens ist, so folgt also schon aus dem siebenten Satze, dafs jede Substanz unendlich sein mufs. [10]

IX. **Jede Substanz ist untheilbar.** Diefs erhellt schon daraus, dafs die Natur oder das Wesen der Substanz nur unendlich gedacht, und unter einem Theil der Substanz nichts anders verstanden werden kann, als eine endliche Substanz, was sich aber (L. 8) offenbar widerspricht. [11]

§. 115.

Erläuterung des spinozischen Begriffs von der Einheit des Wesens und der Existenz in der Idee der Substanz.

Im zweiten Scholion zum achten Lehrsatze erklärt sich Sp. über die Schwierigkeit, die es für die Menschen hat, die Wahrheit des siebenten Lehrsatzes einzusehen, und sagt, sie liege darin, dafs sie zwischen Modificationen, die in einem Andern sind, und deren Begriff von dem Begriff des Wesens, worin sie sind, abgeleitet ist, und Substanzen keinen Unterschied machen. „Von Modificationen nämlich, sagt er, können wir wahre Ideen haben, wenn sie gleich nicht existiren, weil, wenn sie auch nicht wirklich existiren, doch so in einem Andern ihr Wesen enthalten ist, dafs sie durch dasselbe begriffen werden können. Aber die Substanzen existiren, ausser der Intelligenz, nur in sich selbst, weil sie durch sich selbst gedacht werden. Wenn daher einer sagte, er habe eine klare und deutliche, d. i. wahre Idee von der Substanz, er zweifle aber dennoch, ob so eine Substanz existire; so ist das gerade so viel, als wenn er sagte, er habe eine wahre Idee, zweifle aber nichts desto weniger, ob sie wahr sei. Denn wer die wahre Idee hat, der kann nicht daran zweifeln, dafs er sie hat. „Tennemann sagt dagegen (in seiner Geschichte der Philosophie): „Dieser Begriff, dafs die Substanz

nur in sich, nicht in einem Andern ist, ist jedoch ebenfalls wieder ein Denken, aus welchem kein reales Sein folgt.“ Da unter „dem realen Sein“ vom kantischen Standpunkt aus nicht das mit dem Denken identische, d. i. durch die Vernunft nur wahrnehmbare Sein verstanden werden kann, sondern das mit dem Sinn identische, das Sein „im Context der Erfahrung,“ im Umfang der wahrnehmbaren Gegenstände; so ist es ganz richtig, daſs aus diesem Begriffe von der Substanz nicht ihr reales Sein, d. i. aus dem Begriffe von der Realität der Substanz nicht ihre Unrealität, aus dem Begriffe der Substanz nicht folgt, daſs sie nicht Substanz ist. Denn die Substanz wäre nicht Substanz, wenn sie ein Object der Erfahrung, d. i. ein wahrnehmbares wäre; denn dann wäre sie ein bestimmtes, besonderes Ding, d. i. ein Sinnliches, welches nur eine endliche Affection der Substanz, aber nicht Substanz ist.

Kant sagt: „Für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müſste, unser Bewuſstsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Existenz ausser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.“ (Kritik der reinen Vernunft. S. 629.) Wäre in der Kant'schen Philosophie, wenigstens in Beziehung auf die theoretische Vernunft, nicht das sinnliche Sein, als das reale Sein, vorausgesetzt, und nicht diese Voraussetzung selbst wieder als Wahrheit vorausgesetzt; so würde sie am ontologischen Beweise, vor allem aber an der Substanz erkannt und

eingestanden haben, daſs es allerdings Objecte des reinen Denkens giebt, um deren Dasein zu erkennen, man keines andern Mittels bedarf, als eben des Denkens selbst, daſs der Begriff der Substanz eben der ist, mit dem unmittelbar sein Object gegeben ist, daſs die Substanz Das ist, bei dem das Denken nicht vom Sein unterschieden ist, und daſs eben dieses vom sinnlichen Sein unterschiedne, mit dem Denken aber identische Sein das reale Sein, das substanzielle Sein, das Sein der Substanz, dagegen, das vom Denken unterschiedne Sein, d. i. das sinnliche Sein nur das Sein der endlichen Modificationen ist. Respondeo, sagt Sp., nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex gr. existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos docere poterit, nam experientia nullas rerum essentias docet, sed summum, quod efficere potest, est, mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare cum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi.*) (Epist. 28.)

Gesetzt aber auch, es wäre die Substanz nur ein Gedankending, dem kein Object entspräche, so hätte eben dieses Gedankending selbst als Ge-

*) Es gehört hieher auch noch folgende, auch in andrer Rücksicht merkwürdige, sich auf den Begriff der Einzigkeit und Einheit Gottes beziehende Stelle: Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui. Epist. 50.

dankending mehr Objectivität, mehr Wirklichkeit, als alle äufserliche Objectivität und Wirklichkeit mit allen ihren einzelnen Existenzen und Objecten sammt und sonders. Si enim tale ens (scl. quod est omne esse) non existeret, nunquam posset produci, adeoque mens plus posset intelligere, quam natura praestare. (de Intel. Emen. 431.) Und wenn auch gleich der Begriff der Substanz, des Wesens, dessen Begriff die Existenz enthält, das nur, als seiend, gedacht werden kann, und das man gar nicht gedacht hat, wenn man es nicht, als seiend, gedacht hat, auch nur ein Begriff wäre, so könnte doch das Denken nie auf diesen Begriff kommen, wenn jene Kantische Trennung wirklich in der That begründet wäre, wenn der Unterschied von Begriff, oder Denken und Sein, der wohl bei den Modificationen der Substanzen, aber nicht bei der Substanz selbst Statt finden kann, eine Wahrheit wäre. Allein der Begriff der Substanz — und eben defswegen ist es der Begriff der Substanz, nicht irgend einer andern beliebigen und eingebildeten Sache, eben defswegen der einzige Begriff, der keines Gleichen hat, der unvergleichliche, den daher jener sonst allgemeine Unterschied von Begriff überhaupt und Sein gar nicht trifft und berührt, der absolute, der unendliche Begriff — hat seine Wirklichkeit unmittelbar in sich selber, er ist ein unmittelbar sich selbst bejahender, und als reell bewährender, über die Subjectivität übergreifender, und unmittelbar als Objectivität, als Wahrheit sich erweisender Begriff. Es ist unmöglich, dafs man den Begriff der Substanz habe, und doch noch zweifle oder frage, ob ihr wohl Wirklichkeit zukomme; denn die Substanz ist eben dieses, wo sich jene Unterscheidung, die nur bei den Modificationen gilt, aufhebt, das, was den Begriff der

Substanz zum Begriff der Substanz und keines andern Dings macht, eben dieses, dafs in ihm der Unterschied zwischen Sein und Denken sich auflöst, und man hat daher entweder gar nicht den Begriff der Substanz, wie sie Sp. dachte, und wie sie gedacht werden mufs, sondern nur eine Einbildung davon, oder man vernichtet den Begriff der Substanz, identificirt ihn mit dem Begriff überhaupt, einem Abstraktum oder andern Begriffen, hebt den Unterschied zwischen dem Begriff der Substanz und dem Begriffe andrer beliebiger Dinge auf, den Unterschied, der gerade den Begriff der Substanz zum Begriff der Substanz macht, wenn man noch fragt, ob er denn eine ihm entsprechende Wirklichkeit habe, oder die Substanz für ein blofses Gedankending hält. Wie das Licht sich selbst als Licht offenbart, so offenbart sich die Substanz als Substanz, und eben damit als Existenz, als Wirklichkeit. Bei dem Begriffe der Substanz daher noch fragen, ob er denn auch Wirklichkeit hat, ist gerade so viel, als wenn einer mitten im Glanze des Lichtes, und von ihm erleuchtet, noch fragte: ist denn das Licht, das ich sehe, auch wirkliches Licht und nicht etwa gar Finsternifs? Denn, wie die Finsternifs die reine Abwesenheit des Lichtes ist, so ist die Privation oder Negation der Existenz der Substanz nicht eine bestimmte oder beschränkte Verneinung des Begriffes der Substanz, so dafs, ungeachtet dieses Mangels oder dieser Verneinung, mir doch noch ein klarer Begriff der Substanz übrig bliebe, wie mir die Idee einer Modification übrig bleibt, wenn gleich ihre Existenz aufgehoben ist, sondern die reine, die totale Verneinung der Substanz und ihres Begriffes, die nicht Etwas von ihm hinwegnimmt, sondern ihn selbst aufhebt. Wie das Sehen die unmittel-

bare Manifestation von der Wirklichkeit des Lichtes, oder die unmittelbare Manifestation des Lichtes als Lichtes, die Affirmation ist, daſs es Licht und nicht Finsterniſs ist; so ist das Denken der Substanz die unmittelbare Manifestation ihrer Wirklichkeit, die Affirmation derselben als Substanz und eben damit als Wirklichkeit.

Sp. demonstrirt allerdings die Existenz der Substanz, aber wenn man auf den Geist und Inhalt, auf die Idee der Substanz, die die Grundlage ist, und nicht auf die bloſse äuſsere Form sieht; so findet man, daſs, selbst abgesehen von dem historischen Umstande, daſs es der Gebrauch der frühern Philosophen war, ihre Ideen in der Form von Demonstrationen oder Schlüssen zu geben, der Beweis nur die Bedeutung eines Formellen, nur einer Vermittlung der an sich unmittelbar sich als wahr affirmirenden Idee für das Subject bei ihm haben kann, daſs der Beweis nicht die Bedeutung eines Objectiven, oder eines Erzeugenden und Hervorbringenden, sondern nur einer Bewahrheitung und Explication zum Behufe des Subjectes hat. Bei Hobbes hat die Demonstration objective, reale Bedeutung, denn sein Object ist ein ganz äuſserliches, zusammensetzbares, auflösbares, der Körper; aber bei Sp., dessen Object die Substanz, geradezu das Gegentheil des Hobbes'schen Objectes ist, ist der Beweis nur äuſserliches Mittel zur Sache, nicht selbst Sache. Mentis enim oculi, sagt er, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.*) (Ethic. P. V. Prop. 23. Schol.)

*) Die Stelle in seinem Tractat. Theolog.-politico. c. XIII. p. 337: Res invisibiles et quae solius mentis sunt objecta, nullis aliis oculis videri possunt, quam per demonstrationes, steht hiemit, zumal in ihrem dortigen Zusammenhange, nicht in Widerspruch. Um sich übrigens hievon vollkommen zu überzeugen, verbinde man auch hiemit Sp.'s Gedanken

Sp. statuirt ja schlechthin unmittelbare Begriffe, die nicht aus andern Begriffen erzeugt oder von ihnen abstrahirt werden, und von ihnen abhängen, Begriffe, die, weil sie schlechthin Positives oder Wirkliches ausdrücken, weil sie die unmittelbare Affirmation der Existenz ihrer Gegenstände sind, selbst schlechthin positive, sich selbst aus und durch sich d. i. unmittelbar als wahr bejahende Begriffe sind. Diese absoluten, unendlichen, durch nichts Andres vermittelten, und von ihm abgeleiteten, diese unabhängigen Begriffe sind aber die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens, oder vielmehr der Begriff der Substanz. Terminus extensionis necessariam includit existentiam (aut, quod idem est, existentiam affirmat), aeque extensionem sine existentia, ac extensionem sine extensione impossibile erit concipere. (Epist. 41.) Da der Begriff der Substanz ein schlechthin unbedingter und unabhängiger Begriff, und die unmittelbare Affirmation ihrer Wirklichkeit oder Existenz ist; so kann eben der Beweis von ihrer Existenz nur die Bedeutung eines Formellen, einer nur subjectiven Vermittlung haben. Der siebente Lehrsatz: Ad naturam substantiae pertinet existere stützt sich daher in Wahrheit nicht etwa, wie Tennemann meint, auf den Beweis, der aus den früheren Sätzen hervorgeht, sondern auf den Begriff der Substanz selbst, der die Nothwendigkeit seiner selbst ist, der sich selbst als Wahrheit, wie das Licht als Licht manifestirt, oder für sich selber die Affirmation der Existenz

von der Gewifsheit und der wahren Idee, die weiter unten vorkommen. Hieraus erhellt zugleich die Grundlosigkeit des Räsonnements Jacobi's, wenn er den Weg der Demonstration und die Sucht, Alles erklären und beweisen zu wollen, für den Grund des spinozischen Systems oder Unheils ansieht.

oder Realität seines Objectes und seiner selbst ist. *).

§. 116.

Die nothwendige Existenz der einzigen Substanz d. i. Gottes, und dessen Attribute, Denken und Ausdehnung.

Gott oder die aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, bestehende Substanz existirt nothwendig.**) Denn nicht existiren Können ist ein Unvermögen, wie von sich selbst erhellt, dagegen existiren Können ein Vermögen. Wenn daher Das, was bereits nothwendig existirt, nur endliche Wesen sind; so haben die endlichen Wesen mehr Vermögen, mehr Macht, als das absolut unendliche Wesen, was aber, wie durch sich selbst klar ist, ein Widerspruch ist. Also existirt entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Nun existiren aber wir, sei es nun in uns, oder in einem Andern, was nothwendig existirt. (Ax. 1 u. L. 7.) Also existirt das absolut unendliche Wesen d. i. Gott (Def. 6) nothwendig. [12]

Gottes Existenz und Wesen sind identisch. Das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich auch seine Existenz aus, seine Existenz und sein Wesen sind daher eins. Denn keine ihrer Realitäten oder Vollkommenheiten verdankt die Substanz einer äußern Ursache, es muſs daher auch ihre Existenz aus ihrem Wesen folgen, und ihre Existenz ist folglich nichts anderes als ihr Wesen. [13]

*) Die Stelle im Tract. Theol.-polit. c. VI. p. 237 (Edit. Paulus) cum Dei existentia non sit per se nota etc. widerspricht den Gesagten nicht, wenn sie gehörig gefaſst und in ihrem Zusammenhange erwogen wird.

**) Sp. giebt mehrere Beweise hievon. Hier möge dieser Eine hinreichend sein.

Ausser Gott kann keine Substanz sein, noch gedacht werden. Denn da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches substanzielle Wesenheit ausdrückt, verneint werden kann (Def. 6), und nothwendiges Dasein hat; so müſste, wenn es noch eine Substanz ausser Gott gäbe, diese durch irgend ein Attribut Gottes gedacht werden, und es gäbe so zwei Substanzen, die ein und dasselbe Attribut hätten, was (L. 5) abgeschmackt ist. Es kann daher ausser Gott keine Substanz sein, und folglich auch nicht gedacht werden. Denn könnte sie gedacht werden, so müſste sie, als existirend, gedacht werden, aber dieses ist zufolge des ersten Theils des Beweises ungereimt. [14]

Es folgt hieraus, daſs die **körperliche** und die **denkende Substanz** zu **Gott** gehören. **Das Denken ist also ein Attribut Gottes,** oder **Gott ist ein denkendes Wesen.** Eben so ist aber **die Ausdehnung ein Attribut Gottes,** oder **Gott ist ein ausgedehntes Wesen.** [15]

Alle, die nur einiger Massen über das Wesen Gottes nachgedacht haben, behaupten, daſs Gott nichts Körperliches, oder kein Körper sei. Dieſs ist auch ganz richtig; denn unter einem Körper versteht man eine bestimmte Ausdehnung von einer bestimmten und begränzten Gestalt, und diese kann natürlich nicht dem absolut unendlichen Wesen zukommen. Aber sie gehen noch weiter; sie sprechen selbst die körperliche **Substanz** durchaus Gott ab, und nehmen an, daſs sie erschaffen sei. Aus welchem Vermögen Gottes sie übrigens erschaffen werden konnte, wissen sie durchaus nicht, und zeigen damit an, daſs sie selbst nicht verstehen, was sie sagen. Sie verneinen aber die körperliche Substanz von Gott aus diesen Gründen,

nämlich weil sie aus Theilen zusammengesetzt, also endlich, weil sie theilbar, also passiv, und folglich eine Gottes, als des unendlichen und absolut reellen Wesens, unwürdige Bestimmung sei. Allein die Annahme, daſs die körperl. Substanz, die doch nur untheilbar, einzig und unendlich gedacht werden kann, aus endlichen Theilen zusammengesetzt, vielfach und theilbar sei, ist eben ganz falsch, und nicht weniger ungereimt, als die Annahme, daſs der Körper aus Oberflächen, die Oberfläche aus Linien, die Linien aus Punkten zusammengesetzt sind, und kommt nur daher, daſs wir auf doppelte Art die Ausdehnung auffassen. Die eine ist die oberflächliche und abstrakte, nämlich die der sinnlichen Vorstellung, die andere die der Vernunft, die sie nicht abstrakt und oberflächlich, sondern allein als Substanz denkt. Wenn wir daher die Quantität betrachten, wie sie in der sinnlichen Vorstellung ist, und diese Betrachtungsweise ist uns die geläufigste; so finden wir sie endlich, theilbar, zusammengesezt; betrachten wir sie aber, wie sie in der Vernunft ist, und fassen sie als Substanz, was übrigens sehr schwer ist; so finden wir, daſs sie unendlich, einzig und untheilbar ist.

Dieſs wird auch Allen, die einen Unterschied zu machen wissen zwischen Vorstellung oder Einbildung und Vernunft, hinlänglich klar sein, zumal wenn sie erwägen, daſs die Materie überall dieselbe ist, und Theile in ihr nur unterschieden werden, wiefern wir sie auf verschiedene Weise bestimmt denken, ihre Theile daher nicht ihrem wirklichen Wesen, sondern nur der Art und Weise nach, wie dieses Eine Wesen bestimmt ist, (nicht der Materie, nur der Form nach) unterschieden sind. Das Wasser z. B. als Wasser kann wohl getheilt, und seine Theile

können von einander abgesondert werden, aber inwiefern es körperliche Substanz ist, kann es nicht getheilt und gesondert werden. So entsteht und vergeht auch das Wasser als Wasser, aber als Substanz ist es unentstanden und unvergänglich. Die Ausdehnung oder Materie ist daher, als Substanz, nothwendig ein Attribut oder eine Bestimmung Gottes. [16]

§. 117.

Erörterung des Begriffs der Ausdehnung als eines göttlichen Attributes.

Obgleich der Begriff der Ausdehnung schon in der Einleitung zu Sp. erörtert wurde, so ist es doch nöthig, noch Einiges über diesen Punkt zu sagen; denn dafs das Denken etwas Reelles ausdrückt, und daher zu Gott gehört, diefs erhellt von sich selbst. Dafs aber auch die Ausdehnung oder Materie (die man die Teufelsbrücke auf dem Sct. Gotthard der Substanz nennen könnte) ein Attribut Gottes ist, sieht man nicht so leicht, so unmittelbar ein. Um diefs einzusehen, braucht man übrigens nur mit Sp. zu zeigen und zu erkennen, dafs ihr die Bestimmungen der Unendlichkeit, Einzigkeit und Untheilbarkeit zukommen. Dafs ihr aber diese zukommen, zeigt sich folgender Massen.

Alle bestimmte oder einzelne Körper sind nur Einschränkungen oder Bestimmungen des Körpers als Körper, oder der körperlichen Natur, d. i. der Ausdehnung, die ihre gemeinschaftliche Substanz ist, ohne die sie nicht sein, noch gedacht werden können. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. Omnia corpora in quibusdam conveniunt. In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius ejusdemque

attributi conceptum involvunt. (Eth. P. II. Lemma 1. 2.) Sie können nicht sein ohne sie, (denn eben als bestimmte, d. i. eingeschränkte, negative Wesen haben sie kein Bestehen in sich oder für sich,) noch ohne sie gedacht werden; denn sie setzen sie als das Eine und Allgemeine, als ihren wesenhaften Begriff, dessen Einschränkungen nur die Begriffe der einzelnen bestimmten Dinge sind, voraus. Die Ausdehnung oder die körperliche Substanz schliefst aber keine Negation in sich, sie ist unbestimmte, unbeschränkte Wirklichkeit, ihr Wesen reines Sein, reine Position. Eine bestimmte Figur, oder ein bestimmter Körper dagegen ist eine Beschränkung der unbeschränkten und unbestimmten Ausdehnung, darum an sich selbst nur Einschränkung, Privation des reinen Seins, ein Endliches oder Negatives, ein Nichtsein. Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est, manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram, figuramque in finitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nihil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed econtra est ejus non-esse. (Ep. 50.) Die Ausdehnung ist daher auch Ursache ihrer selbst, eben weil sie ein Unendliches, Uneingeschränktes, ein schlechthin Wirkliches ist; ihr Wesen schliefst Existenz ein, ihr Begriff bejaht und drückt nur Existenz aus, während dagegen das Wesen eines bestimmten Körpers oder Ausgedehnten, dessen Wesen, als eines bestimmten, seine Bestimmtheit, seine Schranke ist, weil nur Einschränkung, nur Unwirklichkeit ausdrückt.

Eben so, wie die bestimmte, d. i. sinnliche

Ausdehnung als bestimmte, d. i. als sinnliche endlich ist, ist die Ausdehnung, wie sie in der sinnlichen Vorstellung ist, die sinnliche oder sinnlich bestimmte Ausdehnung wohl ein Theilbares, aber nicht die Ausdehnung, wie sie Object der Vernunft ist, oder wie sie in ihrem Wesen ist. Der Körper, in seinem Wesen betrachtet, ist eine ganz einfache Natur. Theilen heifst nichts anders, als etwas Zusammengesetztes in Das, woraus es zusammengesetzt ist, auflösen oder überhaupt etwas von einem Dinge wegnehmen. Von der bestimmten Quantität oder Ausdehnung, inwiefern sie bestimmt ist, d. i. von bestimmten Körpern läfst sich wohl vieles wegnehmen, ja Alles, was eben ihre Bestimmtheit ausmacht, die wesentlich eine Verbindung mehrerer Beschaffenheiten, Stoffe, oder wie man es ausdrücken will, und darum theilbar ist, aber von dem Körper als Körper, von der körperlichen Substanz, d. i. der Ausdehnung läfst sich nichts hinwegnehmen, nichts zu ihr hinzuthun. Worein könnte ich sie denn theilen, was könnte ich von ihr hinwegnehmen? woraus wäre die Ausdehnung zusammengesetzt? sie wäre nur theilbar, wenn sie aus sich, und etwa noch aus andern, der Himmel weifs, was für welchen Ingredienzen oder Bestimmungen zusammengesetzt wäre. Aber im Begriff der Ausdehnung liegt nichts Fremdes oder Andres, als sie selbst, sie besteht nur in sich und aus sich selbst, sie ist also ein Unauflösliches, Untheilbares. Die Ausdehnung wird nur durch sich selbst gedacht, ihr Begriff hängt nicht vom Begriff eines andern Dinges ab, aber Das, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dings einschliefst, ist untheilbar, Das dagegen, was durch ein Andres gedacht wird, dessen Begriff von dem Begriff eines Andern abhängt, theilbar. So ist z. B. der

Stein als Stein theilbar, denn er reducirt sich auf die Ausdehnung als seinen wesentlichen Begriff und seine Substanz, seine Bestimmungen sind also ein Trennbares, ein Auflösliches, ein von ihm und von einander Wegnehmbares. Der Begriff der Ausdehnung als Substanz ist daher ein unauflöslicher, unzerlegbarer, schlechthin einfacher Begriff, und der Körper selbst daher, wie er, im Begriffe oder in seinem Wesen (der Ausdehnung) betrachtet, ist ein Untheilbares.

Eben so, wie die Bestimmung der Unendlichkeit und Untheilbarkeit, liegt aber auch die der Einheit oder Einzigkeit in der Ausdehnung. Denn ihr Wesen ist, da sie nicht ein Bestimmtes, sondern Substanz ist, reine Wirklichkeit, Uneingeschränktsein; aber was ist denn Sein, Existenz, als solche, anders, als uneingeschränkte (durch keine Beschaffenheiten bestimmte) Position? Ihr Wesen ist daher ihre Existenz, ihre Existenz nichts anders, als ihr Wesen selber, da dieses nichts ausdrückt als Bejahung, als schlechthin Positives. Aber Das, dessen Existenz nichts anders ist als sein Wesen, ist nothwendig Eines und einzig, schliefst alle Vielheit und Mehrheit aus; denn ein Mehreres, ein Vieles ist nur Das, dessen Existenz von seinem Wesen unterschieden ist, ja die Vielheit oder Mehrheit ist selbst nichts anders, als eben dieser Unterschied der Existenz vom Wesen; denn das Wesen ist Eines, der Unterschied von dem, was Eines ist, von der Einheit also, Viel- oder Mehrheit.*)

*) Es sind diefs lauter Begriffe im Geiste des Sp., ob sie gleich nicht verbotenus und in dieser Verbindung sich in ihm finden. — Es gehört übrigens hieher auch, was Sp. über die Modificationen, im Unterschied von der Substanz, und über die Definitionen sagt. „Die Definition drückt blos das

Die körperliche Substanz drückt also reine uneingeschränkte Wirklichkeit, (Realität, Vollkommenheit) aus; denn ob sie gleich nicht denkt, oder das Denken von sich ausschliefst, so drückt diefs doch keine Imperfection, keinen Mangel aus; denn nicht das Denken gehört zu ihrem Wesen, sondern nur die Ausdehnung; Mangel, Unvollkommenheit ist aber nur dort, wo Etwas einer Sache abgeht, was gleichwohl zu ihrem Wesen gehört. Da nun aber Alles zu Gott gehört, was das Sein vollkommen ausdrückt, weil er nicht eine bestimmte Art des Wesens, sondern das absolut uneingeschränkte Wesen ist, dem daher Alles eigen ist, was keine Schranke, keine Verneinung einschliefst, indem sonst sein Wesen ein bestimmtes wäre; so gehört auch die Ausdehnung, da sie das Sein vollkommen ausdrückt, zu Gottes Wesen, ist sie eben so gut, wie das Denken, ein Attribut Gottes.

Praesupposui, perfectionem in τῷ esse et imperfectionem in privatione τοῦ esse consistere. Dico privationem, quamvis enim ex. gr. extensio de se cogitationem neget, nulla tamen hoc ipsum in ea est imperfectio. Notari vellem, vocabulum imperfectionis significare, rei alicui quicquam deesse, quod tamen ad suam naturam pertinet. Ex. gr. Extensio solummodo respectu durationis, situs, quantitatis imperfecta dici potest, nimirum quia non durat longius, quia suum non retinet situm, vel quia major non evadit.

Wesen einer Sache aus, keine Viel- oder Mehrheit. Blos aus der Definition Gottes, die nothwendige Existenz ausdrückt, folgt daher seine Existenz, und zwar die Existenz nur Eines Gottes; die Existenz der Modificationen aber, die viele sind, kann nicht aus ihrer Definition, sondern nur aus der Erfahrung erkannt werden.“ Vergl. Eth. P. I. Prop. XVII. Schol. Epist. 39, 40 und den oben citirten 28sten.

Nunquam vero, quia non cogitat, imperfecta dicatur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigit, quae in sola extensione consistit, h. e. in certo entis genere. Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, ejus etiam natura exigit id omne, quod τό esse perfecte exprimit, eo quod ejus natura alias determinata et deficiens esset. Si ponamus, quod extensio existentiam involvit, aeterna et indeterminata ut sit, absoluteque nullam imperfectionem, sed perfectionem exprimat, opus est: Ideoque Extensio ad Deum pertinebit, aut aliquid erit, quod aliquo modo Dei naturam exprimit, quia Deus est Ens, quod non certo duntaxat respectu, sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est. (Epist. 41.)

Da aber Ausdehnung und Denken, jedes nur in seiner Art, unendliches Wesen ausdrückt, jedes nur in seiner Art oder in einer bestimmten Gattung des Wesens uneingeschränkt und unbestimmt (nicht-negativ, affirmativ) ist, Gott aber das in seinem Wesen absolut uneingeschränkte Wesen ist; so drücken sie das Wesen Gottes selbst nur auf eine bestimmte Weise aus, die Ausdehnung ist nur eines von und unter den unendlichen Attributen Gottes, und eben so das Denken.

§. 118.

Kritik der spinozischen Lehre von den Attributen der Substanz.

Sp. bestimmt die Substanz, als das aus unendlichen, d. i. nicht nur dem Wesen, sondern auch der Zahl nach unendlichen, oder unendlich vielen Attributen bestehende Wesen. Je mehr Realität oder Sein ein Wesen hat, desto mehrere At-

tribute kommen ihm zu. Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. (Eth. I. Prop. 9. et Epist. 27.) Sp. nennt aber nur zwei Attribute, nämlich Denken und Ausdehnung, die der endliche Verstand, als die das Wesen Gottes constituirenden Momente begreift, andere oder mehrere nennt er nicht. „Denn der menschliche Geist erkennt, wie Sp. sagt, nichts weiter als das, was die Idee eines wirklich existirenden Körpers einschliefst, oder was aus ihr folgt, aber diese Idee des Körpers drückt keine andern Attribute Gottes aus, als Denken und Ausdehnung. Der menschliche Geist oder die Idee des menschlichen Körpers, denn diese ist der Geist selbst, enthält daher keine andern, als diese zwei Attribute. Und aus diesen Attributen oder ihren Affectionen kann kein andres Attribut Gottes erschlossen oder erkannt werden,“ (Epist. 66 u. 60) denn jedes Attribut Gottes mufs durch sich selbst begriffen und gedacht werden. (Eth. I. Prop. 10.) Sp. statuirt hier also eine Unbegreiflichkeit. Wie alle Unbegreiflichkeit aber nichts ist, als die Folge eines Mangels in dem Princip, von dem man ausgeht, der aber nicht erkannt wird, und daher einen sehr begreiflichen Ursprung hat; so ist es auch hier der Fall. Die Substanz ist uneingeschränkte Wirklichkeit. Die Ausdehnung ist nur insofern Attribut Gottes, constituirt nur insofern das Wesen der Substanz, als sie uneingeschränkt, unbestimmt in ihrer Art ist, als sie Sein, nicht eine bestimte Art des Seins und Wesens ausdrückt. Nun ist aber die Ausdehnung nur eine Art des Wesens, als diese, ein Bestimmtes, und, als ein Bestimmtes, Schranke, Nichtsein; das Reale in ihr ist also die schlechthin uneingeschränkte, nicht als Ausdehnung be-

stimmte Substanz. Dasselbe gilt vom Denken. Was bleibt also von den beiden Attributen noch übrig, als die ganz abstrakte, die quantitative Bestimmtheit, die Zahl, die Besimmtheit, daſs sie zwei sind? Zwei ist aber selbst eine Beschränktheit, es muſs also unendlich, unbestimmt viele Attribute der Substanz geben.

Denken und Ausdehnung sind wohl von einander unterschieden, aber sie drücken doch ein und dasselbe Wesen, eine und dieselbe Sache, nämlich die Substanz aus, die gleichgültig dagegen ist, ob sie als Ausdehnung oder Denken gefaſst wird, und sind insofern eins mit der Substanz. Inwiefern sie aber beide nur auf eine gewisse Weise die Substanz ausdrücken oder darstellen, sind sie für sie ein Nichtsein, ist ihr Unterschied in Beziehung auf sie daher ein Unreelles. Es bleibt also für sie nichts übrig als die Zahlverschiedenheit, die indifferente Bestimmtheit, daſs sie zwei sind. Diese indifferente Gränze geht aber von selbst über und hebt sich auf in indifferente Vielheit, in den Progreſs in infinitum. Die beiden Attribute verlieren sich, und verschwinden haltungslos, (denn ihr Halt wäre nur die Realität ihrer Bestimmtheit; nur die Realität ihrer Differenz machte eine unbestimmte Mehrheit von Attributen unnöthig), als zwei in der unendlichen Vielheit der andern unbekannten Attribute, die zwar, jedes auf eine gewisse Weise, die Substanz ausdrücken, aber, da diese gewisse Weise, als eine bestimmte, eine Unrealität ist, sich auch nicht weiter von einander unterscheiden, als daſs sie viele sind. Hierin liegt offenbar ein Mangel der spinozischen Philosophie, der daraus hervorgeht, daſs die Determinatio in ihr nur als Negatio bestimmt ist.

So gegründet aber auch dieser Vorwurf sein

mag, so ungegründet ist, was Tennemann in seiner Geschichte der Philosophie dem Sp. in Betreff der Attribute vorwirft. Sein Vorwurf ist nämlich folgender. „Die Ausdehnung und das Denken sind wesentlich verschieden, denn das Denken setzt nicht die Ausdehnung, und diese nicht das Denken voraus. Jedes ist ein absolutes Attribut, gleich der Substanz. Er würde nun nach dem fünften Satze haben annehmen müssen, daſs es nur eine ausgedehnte und eine denkende Substanz geben müsse, wenn er nicht weiter hin durch einen Scheinbeweis (?) bewiesen hätte, daſs es nur eine Substanz überhaupt geben müsse. Darum betrachtet er die Ausdehnung und das Denken als Attribute dieser einen Substanz. Aber eben diese Behauptung beweiset, daſs etwas nach gewissen Rücksichten ohne Einsicht angenommen worden, was mit den Grundsätzen nicht in Einklang steht. Denn zwei real verschiedene Attribute, von denen keines die Folge des andern ist, welche von Ewigkeit immer in der Substanz beisammen gewesen, bringen eine ewige und wesentliche Trennung der Substanz hervor, welche mit der Einheit der Substanz streitet. Denn drückt das Attribut das Sein der Substanz aus, so hat die Substanz ein doppeltes real verschiedenes Sein, wenn es zwei real verschiedene Attribute der Substanz gibt, welches nothwendig auf zwei Substanzen hinführet.*)“ Denken und Ausdehnung sind allerdings realiter unterschieden, d. i. sie werden ein jedes durch sich selbst gedacht und begriffen. Das Denken setzt nicht die Ausdehnung, diese nicht jenes voraus. Beide werden selbstständig gefaſst. Aber dadurch und darin, daſs ein je-

*) In dieser obgleich kurzen Stelle lieſse sich doch ein ganzes Nest von Ungenauigkeiten und Falschheiten aufzeigen.

des selbstständig gefafst wird, ist es gerade die Substanz, und zwar die Eine und dieselbe Substanz, die in beiden mit sich selbst identisch bleibt; sie drücken gerade in dieser ihrer Selbstständigkeit nur Ein Wesen, und folglich, da das Sein der Substanz nichts andres, als ihr Wesen ist, nur Ein Sein aus. Eben defswegen, weil nur Eine und dieselbe Sache in ihnen ist, jedes in seiner Art die absolut vollkommne Substanz ausdrückt, kann und mufs ich jedes für sich fassen. Der Substanz nach ist kein Unterschied zwischen ihnen. Die Substanz ist nur Substanz, als uneingeschränkte Wirklichkeit, als nicht determinirtes Wesen; der Unterschied, die Bestimmtheit der beiden Attribute afficirt also nicht, berührt, trifft nicht die Substanz; ihr Wesen und folglich ihr Sein bleibt unangefochten von den beiden Unterschieden. Sie drücken das Wesen der Substanz zwar auf eine gewisse, unterschiedne und bestimmte Weise aus, aber eben die Bestimmtheit ist Negation; sie setzen daher keinen Unterschied in die Substanz, sie unterbrechen nicht ihre Einheit.

Die Nothwendigkeit, dafs es nur Eine Substanz giebt und geben kann, enthält übrigens schon der Begriff der Substanz, als des Wesens, dessen Wesen Existenz enthält. Die Beweise, die Spinoza davon giebt, stützen sich auf diesen Begriff, der durch sich selbst nothwendig ist, aber nicht stützt sich dieser Begriff auf die Beweise.

Sp. erklärt sich selbst im Scholion zum zehnten Lehrsatz über die Attribute folgender Mafsen: Apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, h. e. unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere, id enim est de natura substantiae, ut unum-

quodque ejus attributorum per se concipiatur, quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Uebrigens ist auch nicht zu läugnen, daſs der Begriff der beiden Attribute und ihre Beziehung zur Substanz einer der allerschwierigsten Punkte in der spinozischen Philosophie ist, dessen Schwierigkeit Sp. noch dadurch erhöhte, daſs er im Anfang seiner Ethik zuerst im Allgemeinen den Begriff der Substanz erörtert, und daher von Substanzen spricht, ehe er auf die wahrhafte, einzige Substanz kommt, in der allein der Begriff der Substanz seine Wirklichkeit hat.

§. 119.

Die Affectionen der Attribute und die Wirkungsweise Gottes.

Gottes Wesen ausdrückende Bestimmungen oder Attribute sind also Denken und Ausdehnung, in denen alle Dinge begriffen sind. Alle besondere Dinge sind daher nichts als Affectionen der Attribute Gottes, oder Arten und Weisen, welche die Attribute Gottes auf eine bestimmte Weise ausdrücken. [17]

Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch gedacht werden. Alles drückt auf eine bestimmte Weise Gottes Wesen aus. Das Vermögen oder die innere Naturkraft jedes Wesens ist die Kraft Gottes selbst. [18]

Gott ist daher die inwohnende, nicht die vorübergehende Ursache der Dinge, und er ist nicht nur die Ursache von der Existenz der Dinge, sondern auch von ihrem Wesen. — Gott aber wirkt (oder ist thätig) allein nach den Gesetzen seiner Natur, und von Niemanden gezwungen, Gott allein ist daher freie Ursache,

denn es kann nichts aufser ihm sein, wovon er zum Handeln bestimmt oder gezwungen werden könnte. Aus Gott oder dem unendlichen Wesen ist Unendliches auf unendliche Weisen, d. i. Alles nothwendig gefolgt, und folgt immer mit derselben Nothwendigkeit aus ihm, eben so wie aus der Natur des Dreieckes von Ewigkeit in Ewigkeit folgt, dafs seine drei Winkel zweien Rechten gleich sind. Von Ewigkeit her war die Allmacht Gottes thätig und wird bis in Ewigkeit in derselben Thätigkeit beharren. [19]

Der (wirkliche) Verstand, er mag nun endlich oder unendlich sein, so wie Wille, Begierde, Liebe, u. s. w. müssen nur auf die bewirkte Natur (oder Wesenheit) Naturam naturatam, nicht auf die ursachliche oder ursprüngliche naturantem bezogen werden. Unter der Natura naturans nämlich mufs man das verstehen, was in sich ist, oder durch sich gedacht wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, inwiefern er als freie Ursache betrachtet wird; unter der bewirkten Natur aber Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines seiner Attribute folgt, d. h. alle Arten und Weisen (oder Beschaffenheiten) der Attribute Gottes, inwiefern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind und ohne Gott nicht sein, noch gedacht werden können. Zur Natura naturans kann nun aber der Verstand nicht gerechnet werden, denn unter Verstand verstehen wir, wie von selbst erhellt, nicht das absolute Denken, sondern nur eine bestimmte Art und Weise des Denkens, welche, als eine Art und Weise, von andern Arten und Weisen, wie Liebe, Begierde u. s. w. unterschieden ist, und daher (Def. 5) durch das abso-

lute Denken mufs begriffen werden, nemlich (Lehrs. 15 und Def. 6) durch ein Attribut Gottes, welches die ewige und unendliche Wesenheit des Denkens ausdrückt, so begriffen oder gedacht werden mufs, dafs sie ohne dasselbe weder sein, noch gedacht werden kann, und mufs daher nur auf die entstandene oder bewirkte Natur bezogen werden. (20)

Der Wille kann nicht eine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene genannt werden. Denn der Wille ist, wie der Verstand, nur eine bestimmte Art des Denkens; und es kann daher, da alles Einzelne nur durch Einzelnes, alles Bestimmte nur durch Bestimmtes bestimmt wird, (Pr. 28) kein Willensact existiren, oder zum Wirken bestimmt werden, wenn er nicht von einer andern Ursache bestimmt wird, diese wieder von einer andern und so fort, bis ins Unendliche. Der Wille kann also nur eine nothwendige, d. i. bestimmte oder gezwungne Ursache genannt werden, nicht aber eine freie. Gott handelt darum nicht aus Willensfreiheit, und der Wille gehört nicht zu ihm. Wille und Verstand verhalten sich nur so zum Wesen Gottes, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Wesenheit folgt. Wenn Verstand und Wille zum ewigen Wesen Gottes gehörten; so müfste man wenigstens etwas ganz andres unter diesen beiden Attributen verstehen, als man gewöhnlich darunter versteht. Denn zwischen dem Verstand und Willen Gottes, und unserm Verstand und Willen müfste ein himmelweiter Abstand Statt finden, sie könnten nichts gemein haben, als den blofsen Namen, gleich wie das Himmelsgestirn des Hundes, und der Hund, das bellende Thier, nichts als den Namen mit einander gemein haben. [21]

Gott wirkt daher nicht aus Absicht oder irgend eines Zweckes wegen; denn das ewige und unendliche Wesen, nemlich Gott oder die Natur wirkt aus derselben Nothwendigkeit, aus der es ist. So nothwendig nemlich als seine Existenz aus seinem Wesen folgt, eben so nothwendig folgt auch sein Wirken aus ihm. Die Ursache daher oder der Grund, warum Gott wirkt, und die Ursache oder der Grund, warum Gott existirt, ist einer und derselbe. Wie er also keines Zweckes wegen existirt, so wirkt er auch keines Zweckes wegen, sondern wie seine Existenz, so hat auch sein Wirken keinen Zweck und Grund. [22]

Die Zweckursachen sind überhaupt nur menschliche Erfindungen oder Erdichtungen, denn alles quillt aus der ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit der Natur hervor. Die Annahme von Zwecken in der Natur kehrt daher die ganze Natur um. Denn das, was wahrhaft Ursache ist, macht sie zur Wirkung, und umgekehrt, ferner das, was der Natur nach früher ist, zum Spätern, und endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, zum Unvollkommensten. Denn die vortrefflichste Wirkung ist die, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr Mittelursachen zur Hervorbringung einer Sache erfordert werden, desto unvollkommener ist sie. Wenn nun aber die unmittelbar von Gott hervorgebrachten Dinge deſswegen gemacht wären, damit Gott durch sie seinen Zweck erreichte; so müſsten nothwendig die letzten, weil ihretwegen die früheren hervorgebracht sind, die allervortrefflichsten sein. Endlich hebt jene Annahme die Vollkommenheit Gottes auf; denn wenn Gott eines Zweckes wegen wirkt, so begehrt er etwas, was er nicht hat. [23]

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Denn alle Dinge sind nothwendig aus der Natur Gottes gefolgt. [24]

In der Wirklichkeit giebt es nichts Zufälliges, sondern Alles ist von der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens bestimmt, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken. [25]

Wenn aber Alles aus der Nothwendigkeit des vollkommensten Wesens Gottes gefolgt ist, woher, kann man fragen, kommen so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie Verderbniſs der Dinge bis zum Gestank, Eckel erregende Häſslichkeit, Wirrwarr aller Art, Uebel, Sünde? Allein die Vollkommenheit der Dinge ist allein nach ihrer Natur und ihrem Wesen zu schätzen, und deſswegen sind die Dinge nicht vollkommner oder unvollkommner, weil sie die Sinne der Menschen ergötzen oder beleidigen, der menschlichen Natur nützlich oder zuwider sind. Die Menschen nennen nur aus einem Vorurtheile die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen. Nachdem nämlich die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, Musterbilder von Gebäuden, Thürmen und dergl. sich zu machen, und die einen den andern vorzuziehen angefangen hatten; kam es natürlich dahin, daſs sie das vollkommen nannten, was mit ihrer allgemeinen Idee übereinstimmte, und das dagegen unvollkommen, was mit dem Modell, das sie in ihrem Kopfe entworfen hatten, nicht übereinstimmte, wenn es gleich im Sinne des Baumeisters ganz vollendet sein mochte. Aus demselben Grunde nannten sie nun auch die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen; denn auch von ihnen, wie von den Werken der Kunst machen sich die Menschen allgemeine Ideen, die

sie gleichsam für die Modelle oder Urbilder der Dinge halten, und die nach ihrer Meinung selbst die Natur sich zum Muster nimmt. Finden sie daher etwas in der Natur, was nicht mit dem Bilde übereinstimmt, das sie sich davon gemacht haben, so glauben sie, die Natur habe einen Fehler gemacht, und es in einem unvollendeten Zustande gelassen. Die Fehler und Unvollkommenheiten der Natur sind daher menschliche Erdichtungen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in der That nichts weiter, als gewisse Denkweisen, nämlich Begriffe, die wir aus der Vergleichung der Individuen derselben Art oder Gattung unter einander bilden; daher auch dasselbe zu verstehen ist unter Realität und Vollkommenheit. Denn wir sind gewohnt, alle Individuen der Natur auf Eine Gattung, welche die allgemeinste heifst, zurückzuführen, d. i. auf den Begriff des Wesens, der sich schlechthin auf alle Individuen der Natur erstreckt. Inwiefern wir daher die Individuen der Natur auf diesen Gattungsbegriff zurückführen, und unter einander vergleichen, und bemerken, dafs die einen mehr Realität oder Wesenheit haben, als die andern, nennen wir die einen vollkommner, als die andern, und inwiefern wir ihnen Prädicate beilegen, die Negation enthalten, wie Gränze, Unvermögen, nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht auf dieselbe Weise afficiren, als die Dinge, die wir vollkommen nennen, aber nicht defswegen, weil ihnen etwas, was zu ihnen gehört, fehlt, oder die Natur einen Fehler gemacht hat. Denn nichts gehört zur Natur eines Wesens, ausser was aus der Nothwenigkeit der Natur seiner Ursache folgt, und alles geschieht nothwendig, was aus der nothwendigen Natur der wirkenden Ursache folgt. Wie aber die Unvoll-

kommenheit nichts Reelles in der Natur ist; so ist auch das Böse, der Irrthum, die Sünde, als Sünde, nichts Positives, was Wesen ausdrückt, Gott daher nicht ihre Ursache; denn er ist nur die Ursache von dem, was Wesen ausdrückt. Alle Beraubung, alle Privation ist aber nichts Positives, sie ist nur etwas in Beziehung auf uns, aber nicht auf Gott, sie ist nur eine endliche Vorstellungsart, ein Begriff, den wir uns aus der Vergleichung der Dinge unter einander machen. [26]

§. 120.

Die nähere Bestimmung der Wirkungsweise der Substanz.

Ob aber gleich Alles eine nothwendige Wirkung Gottes ist, necessarius effectus Dei (Ep. 58), und aus Gottes Wesen folgt; so folgt doch nicht Alles aus ihm auf gleiche oder dieselbe Weise, sondern die mit den allgemeinen, ewigen und unendlichen Bestimmungen oder Attributen gleich ewigen und unendlichen Beschaffenheiten oder Affectionen dieser Bestimmungen folgen auf unmittelbare Weise aus Gott, die weitern specielleren Bestimmtheiten aber oder Beschaffenheiten dieser Beschaffenheiten, oder diese Affectionen, wie sie selbst wieder auf irgend eine Weise bestimmt sind, und die endlichen Dinge nur auf eine mittelbare Weise.

Alles, was aus der unendlichen oder absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, mußte immer und unendlich existiren, oder es ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich. [27]

Alles, was aus einem Attribute Gottes folgt, inwiefern es auf eine solche Art und Weise bestimmt ist, oder mit einer solchen (Beschaffenheit oder) Modification modificirt ist, welche nothwendig und unendlich durch dasselbe existirt,

mufs auch nothwendig und unendlich existiren. [28]

Jeder Modus daher oder jede Art und Weise, die nothwendig und unendlich existirt, mufste nothwendig folgen, entweder aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einer solchen Modification eines Attributes, welche nothwendig und unendlich existirt. [29]

Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und bestimmte Existenz hat, kann nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer andern Ursache, die auch endlich ist und bestimmte Existenz hat, zum Existiren und Wirken bestimmt wird, und wiederum diese Ursache kann auch nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern dazu bestimmt wird, welche gleichfalls endlich ist, und zum Dasein und Wirken bestimmt wird, und so fort bis ins Unendliche. Denn Das, was endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, konnte nicht von der absoluten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden; denn alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist ewig und unendlich, es konnte aber eben so wenig aus einer unendlichen Art und Weise (Modification oder Affection) eines Attributes folgen; es kann daher nur zum Dasein und Wirken von Gott oder irgend einem Attribut von ihm bestimmt werden, inwiefern es bestimmt ist mit einer Bestimmtheit, modificirt mit einer Modification, welche endlich ist und bestimmte Existenz hat. [30]

Unmittelbar von Gott hervorgebracht ist daher, was aus seiner absoluten Natur nothwendig folgt, oder aus der absoluten Natur ei-

nes seiner Attribute, wie z. B. aus dem Denken der absolut unendliche Verstand, aus der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe; mittelbar aber, was entweder vermittelst einer unendlichen Modification, wie z. B. vermittelst der Bewegung und Ruhe, inwiefern sie als unendliche Modificationen betrachtet werden, die Form der ganzen Welt, die immer dieselbe bleibt, wenn sie sich gleich auf unendliche Weise verändert, oder vermittelst einer endlichen Modification d. i. einer Modification, wie sie auf bestimmte (specielle) Weise bestimmt ist, hervorgebracht wird, (z. B. vermittelst der bestimmten Bewegung, oder der Bewegung, wie sie auf endliche Weise bestimmt ist, die einzelnen körperlichen Dinge.) [31]

§. 121.

Entwicklung des spinozischen Begriffs von der Causalität der Substanz und dem Ursprung des Endlichen.

Da nach Sp. aus unendlichen Modificationen der Attribute Gottes immer wieder nur unendliche Modificationen folgen; so könnte man die Frage aufwerfen, wie entstehen denn nun aber, oder woher kommen wohl die endlichen Modificationen, d. i. die endlichen Dinge, oder das Endliche überhaupt? Allein diese Frage ist eine nicht aus der Philosophie des Sp. hervorgehende und in ihr enthaltne, sondern ihr ganz äufserliche und fremde Frage. Sp's. Philosophie ist so wenig ein Versuch, den Ursprung der endlichen Dinge aus dem Unendlichen, oder das Dasein derselben zu „erklären", oder die Frage zu lösen, wie die Welt aus Gott komme, dafs sie vielmehr die Frage selbst und den Standpunkt, von dem aus diese Frage allein möglich ist und gethan wird, aufhebt und verwirft. Denn diese Frage ist eine theologische,

oder theologisch metaphysische; aber die Philosophie des Sp. ist eben eine Reinigung und Befreiung von aller Theologie und theologischen Metaphysik,*) sie ist reine, absolut selbstständige Philosophie.

Wahrhaft wirkliche Existenz ist nach Sp allein unendliche, uneingeschränkte Existenz, ja der Begriff der Unendlichkeit und der Begriff der Existenz ist im Geiste Sp's. Ein Begriff, nur das Uneingeschränkte ist Sein und Unendlichsein oder Unendlichkeit Ein und dasselbe; denn was ist das Sein anders, als eben Das, was keine Negation einschliefst? und ist nicht dasselbe das Unendliche? Dafs das Endliche wahrhaft wirkliche Existenz habe, ja überhaupt, dafs das Endliche als Endliches Existenz habe, ist nach Sp. unmöglich; denn Existenz ist ein schlechthin Positives, Unbeschränktheit, aber das Endliche kann doch wohl nicht Unendlichkeit haben, das Endliche nicht unendlich sein. Das Endliche hat also nur endliche Existenz, also nicht wahre, nur negative Existenz, es kommt ihm als Endlichem nur Nichtsein zu. Von der spinozischen Philosophie aus ist also die Frage, wie ist das Endliche aus dem Unendlichen erklärbar, oder wie sie sonst noch ausgedrückt werden mag, ganz unmöglich; denn dem Endlichen kommt als Endlichem kein (reelles) Dasein zu. Wahre Existenz oder überhaupt Existenz — denn die wahre Existenz ist erst Existenz — haben die einzelnen Dinge nur, inwiefern sie nicht einzelne, bestimmte, ausser und nach einander seiende sind, und eines von dem andern zum Dasein und Wirken bestimmt wird, sondern inwiefern sie, als nicht

*) Sp. spricht sich selbst deutlich genug über das Verhältnifs der Philosophie zur Theologie aus z. B. Tract. Theol.-Polit. c. XV. u. Epist. 36.

von einander unterschiedne, Eins ausmachen, in der Einheit ihrer göttlichen Attribute begriffen sind. Wahre Existenz haben sie nur in Gott, aber so sind sie nicht ausser einander, nicht einzelne, nicht bestimmte, also nicht endliche Wesen; denn in Gott ist alles Dieses Ein wesentliches Zugleich und Zusammen, ibi enim omnia haec sunt simul natura. (De Intell. Emend.)

Allerdings kommt auch nach Sp. den endlichen Dingen Sein und Wirklichkeit zu, aber nicht als nur endlichen. Denn es ist, wie so eben entwickelt wurde, unmöglich, dafs dem Endlichen als Endlichem Sein im Sinne des Sp., d. i. uneingeschränkte Position zukomme. Das Sein ist (um diesen Gedanken von einer andern, in der Philosophie Sp.'s liegenden Seite her zu entwickeln) untheilbar, ist einfach, ist an sich selber Eines nur, denn es ist das schlechthin Undeterminirte, Uneingeschränkte, und nur Bestimmtes, Verschiedenes, Beschränktes läfst sich theilen, ist vielfach; das Sein kann daher auch nur Einem zukommen, nämlich der Substanz. Allerdings folgen daher auch die einzelnen Dinge aus der Substanz oder dem Unendlichen, aber nicht als einzelne, nicht als endliche, oder vielmehr sie sind, inwiefern sie als Ausdrücke der göttlichen Wesenheit gedacht werden, ursprünglich, a priori eins mit der Substanz, gleichewig mit Gott; denn was sind die unendlichen Attribute Gottes anders, als die einzelnen endlichen Wesen als Ein Wesen? So nothwendig die Attribute oder die unendlichen Modi der Substanz zugleich mit ihr gesetzt sind, so nothwendig sind die einzelnen Dinge zugleich mit ihr gesetzt.

Gott oder die Substanz ist daher, wie sich für jeden Denkenden von selbst versteht, nicht der Zeit nach etwa eher, als die Dinge, oder ihre

Affectionen, sondern nur der Natur nach, *) nur, wie die Ursache eher ist, als die Wirkung, das Wesen eher, als seine Eigenschaften. Das Unendliche, oder die Substanz hat ja kein appartes, specielles, von dem Sein des Endlichen oder der endlichen Affectionen für sich selbst abgesondertes Sein, noch viel weniger aber hat das Endliche ein selbstständiges, vom Sein des Unendlichen abgesondertes, für sich wahres Sein; es hat sein Sein nur in Gott. Die Substanz ist der Kern der Dinge, die immanente Ursache derselben, die nicht die Wirkung ausser sich, in ein von ihr unterschiednes, selbstständiges Dasein hinausläſst, und wie es gewirkt hat, von der Wirkung in sich wieder zurücktritt, eine Ursache also, in der die Wirkung bleibt, deren Wesen oder Substanz also die Ursache selbst ist. Der Substanz ist eben deſswegen, weil sie die immanente Ursache der Dinge ist, die Bestimmung, Ursache zu sein, oder zu wirken, nicht gleichgültig oder äuſserlich; die Macht Gottes d. i. die Bestimmung, Ursache zu sein, ist selbst sein Wesen. Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia. (I. Eth. Prop. 34.) Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. (ibid. Prop. 25. Schol.) Tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse. (Eth. II. Prop. 3 Schol.) Es ist nicht seine Willkühr, es hängt nicht von seinem Willen ab, es ist nicht ein Zweck, eine Absicht dabei, daſs er wirkt; er wirkt aus

*) Diesen Punkt, so wie den bereits in der Einleitung zu Sp. abgehandelten, daſs nämlich die Substanz „nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern schlechterdings untheilbar und im strengsten Verstande Eins" und daher nicht „ein ungereimtes Aggregat aus endlichen Dingen, folglich auch kein bloſses Abstraktum sey" hat schon Fr. H. Jacobi vortrefflich beleuchtet.

Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, welche aber nicht Etwas von ihm unterschiednes, sondern sein Wesen, Er selbst, darum Freiheit ist, d. h. also im Begriff Gottes als Substanz liegt der Begriff der Ursache, ja der Begriff der Substanz und der Begriff der Ursache ist Ein Begriff, ich kann die Bestimmung, Ursache zu sein, von der Substanz nicht weglassen, sie ist Substanz nur als Ursache; so nothwendig sie Substanz ist, so nothwendig ist sie Ursache. So nothwendig aber, so wesentlich, so Eins mit der Substanz die Bestimmung ist, daſs sie Ursache ist; so nothwendig, so wesentlich, so Eins mit der Substanz ist die Wirkung.

Da die Bestimmung, Ursache zu sein, eins ist mit dem Wesen der Substanz; so ist die Substanz selbst nothwendig das absolute Wesen der Wirkung, der absolute Gehalt derselben, und die Bestimmung, die Substanz der Wirkung zu sein, eine Wesensbestimmung von der Substanz. Aus dem Unendlichen daher, welches nicht für sich selbst, als ein vom Endlichen besonders Unterschiednes, und nicht die zufällige oder willkührliche Ursache desselben, sondern als seine Ursache seine Substanz, und als seine Substanz seine Ursache ist, dessen wesentliche, substanzielle Bestimmung es ist, die Substanz und die Ursache des Endlichen zu sein, oder welches nur Das ist, was es ist, das Unendliche nämlich, als die Ursache und Substanz des Endlichen, ist dieses nicht entstanden oder hervorgetreten, — denn entstehen heiſst aus einem Andern in eignes besondres Dasein für sich heraustreten — es ist und bleibt in seiner Ursache als in seinem Wesen. Das Verhältniſs der Ursache zur Wirkung und umgekehrt, ist ein innres, wesentliches, ewiges; so wenig in der Substanz die Be-

stimmung, Ursache zu sein, entstanden ist, — diefs könnte sie nur sein, wenn sie ein von dem Wesen derselben Abgesondertes wäre, — so wenig ist die Wirkung ein Entstandnes, oder von der Ursache für sich Abgesondertes, und damit kein Grund zu der Frage nach der Entstehung und Entstehungsart der Wirkung vorhanden, die Frage hiemit selbst eine nichtige und unpassende.*) Das Verhältnifs der Wirkung zur Ursache oder der Ursache zur Wirkung ist kein von dem Verhältnifs der Accidenzen zu ihrer Substanz, und umgekehrt, abgesondertes, der Begriff des Accidenz eben so wenig vom Begriffe der Wirkung abgesondert, oder besonders für sich unterschieden, als der Begriff der Substanz von dem der Ursache.

Das Werden ist daher überhaupt nichts Seiendes, d. i. nichts Absolutes, da Seiendes und Absolutes nach Sp. identisch sind, die Zeit ist nur ein Modus cogitandi oder imaginandi.**)

*) Es mufs hier noch, um viele andere Berichtigungen und Bemerkungen, die sich über die Kritik Jacobis und Tenemanns über Sp., die wir allein berücksichtigen, machen liefsen, zu übergehen, in Beziehung auf den letztern nachträglich bemerkt werden, dafs er (Geschichte der Philosophie 10 B. S. 473) das Scholion zum 17. Lehrsatz unrichtig auslegt. Was dort Sp. vom Intellectus Dei sagt, ist nur eine Annahme, und es ist ganz richtig, dafs der Intellectus Dei, inwiefern er als das Wesen Gottes constituirend betrachtet wird, zu welchem noch mehr und andres, als der Verstand, gehört, mit unserm Intellectus nichts gemein haben kann, als den Namen; aber der Intellectus ist nach Sp., er mag nun infinitus oder finitus gedacht werden, nur ein Modus des Attributs des absoluten Denkens; die Substanz des Intellectus infiniti sowohl als finiti ist daher das Denken; dieses haben sie mit einander gemein, nicht einen blofsen Namen.

**) Vergl. z. B. B. d. Sp. Cogitata Metaphysica p. 90 u. Epist. 29. Clare videre est, Mensuram, Tempus et Numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos. Ausführlich und belehrend handelt Hegel von dem Begriffe und der

Die einzelnen, endlichen Dinge, die nur eine bestimmte Existenz haben, werden nur von andern einzelnen Dingen zum Dasein bestimmt; aber das Dasein, zu dem ein einzelnes Ding von andern einzelnen bestimmt wird, ist nur sein Sein in der Zeit. Nur in ihr giebt es daher überhaupt eine Entstehung. Aber die Zeit ist eben nicht die wahre, die göttliche oder substanzielle Anschauung der Dinge; — denn diese ist die Anschauung von ihnen in ihrem Einssein, in ihrem Sein in der Substanz, — sondern nur eine Art und Weise, wie die einzelnen denkenden Wesen die Dinge vorstellen; nur in der Anschauungsweise endlicher Wesen haben also die einzelnen Dinge einzelnes, endliches Dasein, wird eins von dem andern zum Dasein bestimmt, entstehen und vergehen sie.*)

§. 122.

Uebergang zur Einheit der göttlichen Attribute in den endlichen Dingen oder zur Einheit des Geistes und Körpers.

Da Gott nach Sp. die einzige Substanz ist, die ist und gedacht werden kann, und alle Dinge in Gott, Denken und Ausdehnung aber die Attribute Gottes sind, die, jedes in seiner Art, unendliches und ewiges Wesen von ihm ausdrücken; so drücken folglich alle einzelnen Dinge, die end-

Bedeutung der Zeit im Systeme des Sp., in dem von ihm und Schelling herausgegebnen Kritischen Journal der Philosophie II. B. 1. St. S. 73—89, wo er die Mifsgriffe, die sich Jacobi in der Auffassung und Beurtheilung dieses Punktes der spinoz. Philosophie zu Schulden kommen liefs, aufzeigt.

*) Ueber den Gegenstand dieses Paragraphen verbreiten auch folgende Stellen des Sp. Licht: Consideres, homines non creari, sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata Si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota Extensio evanesceret. Epist. 4.

lichen Modi der Attribute, Denken und Ausdehnung zugleich aus, oder alle einzelne Dinge müssen eben sowohl in dem Attribut der Ausdehnung, als dem Attribut des Denkens begriffen werden. Alle Dinge drücken auf eine bestimmte und gewisse Weise die Substanz, also Denken und Ausdehnung zugleich aus, d. h. alle Dinge sind, wenn gleich in verschiedenen Graden, beseelt, Leib und Seele zugleich; denn die Seele ist nichts weiter als ein Modus, eine bestimmte Art des Denkens. Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. (Eth. P. II. 1. 3. P. Schol.) Da aber das Denken und die Ausdehnung, obwohl von einander unterschieden, doch keinen Unterschied in die Substanz selbst bringen, sie vielmehr die absolute Indifferenz dieser Unterschiede ist, da es immer nur Eine und dieselbe Substanz ist, sie mag nun unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens gedacht werden, beide nur Formen sind, die Eine und dieselbe Sache, Einen und denselben Inhalt enthalten; so drücken auch die endlichen Modi, als Leib und Seele, nur Eine und dieselbe Sache aus, so ist es auch nur Eine und dieselbe Sache, die jetzt von der Seite oder unter der Form der Ausdehnung betrachtet wird, und dann Leib heifst, jetzt von der Seite oder unter der Form des Denkens betrachtet wird, und dann Seele heifst. Die Seele ist nicht eine besondere Substanz für sich, eben so wenig der Leib; im Gegentheil die Substanz beider ist Eine und dieselbe; ob ich sie, als Ausdehnung d. i. als Leib betrachte, oder als Seele, ist ganz eins; ich habe immer Dasselbe.

Die Seele ist nichts anders, als der directe, der unmittelbare d. i. mit der Existenz des Leibes identische, sein Sein unmit-

telbarbejahende und in sich schliefsende Begriff (oder Idee oder das unmittelbare Bewufstsein) ihres Leibes; was der Leib formaliter, eigentlich, wirklich ist, das ist die Seele objectiv, d. i. in der Weise des Denkens, oder was der Leib in der Form der Ausdehnung ist, das ist die Seele in der Form des Denkens; die Sache, die der Leib, als Ausgedehntes, ist, dieselbe Sache ist die Seele, als Denkendes, oder wie Lessing es etwas kühn ausdrückt: „die Seele ist nichts, als der sich denkende Körper, und der Körper nichts, als die sich ausdehnende Seele.“ Aber eben defswegen, weil Denken und Ausdehnung unterschieden sind, gleichwohl aber jedes in seiner Art Einen und denselben Inhalt, die Eine Sache, die Substanz ausdrücken; so kann und darf das Denken nur durch die Ausdehnung, die Ausdehnung nur durch das Denken bestimmt werden; und es haben daher auch die Modi eines jeden Attributs Gott zur Ursache, nur inwiefern er unter diesem Attribute, dessen Modi sie sind, aber nicht wiefern er unter einem andern Attribut gedacht wird. Die Bestimmungen der Ausdehnung haben also Gott nur als ein ausgedehntes Wesen, die Bestimmungen des Denkens nur als ein denkendes Wesen zu ihrer Ursache; die Seele und ihre Bestimmungen können nicht aus der Materie oder Ausdehnung, und diese wiederum nicht aus jener abgeleitet werden. Und sie können eben defswegen nicht gegenseitig von einander bestimmt oder abgeleitet werden, weil jedes in seiner Art absolut, vollkommen ist, dieselbe Sache, die Substanz, jedes in seiner Weise, ausdrückt.

§. 123.

Die Einheit des Geistes und Körpers, wie überhaupt der idealen und materiellen Objecte.

Die Idee ist der Begriff des Geistes, welchen der Geist deſswegen, weil er ein denkendes Wesen ist, bildet. [32]

Die Idee ist der Natur nach eher, als die übrigen Arten des Denkens; denn die übrigen Denkarten, wie Liebe, Verlangen setzen die Idee der geliebten, der verlangten Sache voraus, aber das Dasein der Idee setzt nicht das Dasein einer andern Denkweise voraus. [33]

In Gott giebt es nothwendig eine Idee, sowohl von seinem Wesen, als von Allem, was nothwendig aus seinem Wesen folgt; denn Gott kann Unendliches auf unendliche Arten und Weisen denken, oder, was dasselbe ist, eine Idee von seinem Wesen und Allem, was aus ihm folgt, bilden. Aber Alles, was Gott kann, ist nothwendig; es existirt also eine solche Idee, und zwar nur in Gott. Diese Idee Gottes, aus der Unendliches auf unendliche Weisen folgt, ist aber nur eine einzige, gleichwie es nur eine einzige Substanz giebt. [34]

Die Ideen der einzelnen Dinge müssen aber so in der unendlichen Idee Gottes enthalten sein und begriffen werden, als das formale wirkliche Wesen der einzelnen Dinge oder die einzelnen Dinge selbst in den Attributen Gottes enthalten sind.

Das formale Sein d. i. das eigentliche Wesen der Ideen (als Ideen) hat Gott zu seiner Ursache, inwiefern er nur als ein denkendes Wesen, nicht unter einem andern Attribut gedacht wird, d. h. die Ideen sowohl von den Attributen Gottes, als von den einzelnen Dingen haben nicht diese ihre Gegenstände oder die begriffnen

Dinge zur bewirkenden Ursache, sondern Gott selbst, als ein denkendes Wesen. [35]

Die Arten und Weisen eines jeden Attributes haben daher Gott zu ihrer Ursache, wiefern er nur unter dem Attribut, dessen Beschaffenheiten oder Weisen sie sind, aber nicht unter einem andern betrachtet wird. Denn ein jedes Attribut wird unmittelbar durch sich selbst gedacht. Die Arten und Weisen eines Attributs enthalten daher den Begriff ihres, aber nicht eines andern Attributes, und haben darum Gott zur Ursache, inwiefern er nur unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie sind. Hieraus folgt, dafs das formale Sein, (das eigentliche Wesen) der Dinge, welche keine Bestimmungen, oder Arten und Weisen des Denkens sind, nicht defswegen aus der göttlichen Natur kommt, weil er sie vorher erkannte und dachte, sondern dafs auf die nämliche Weise und mit derselben Nothwendigkeit die Objecte der Ideen aus ihren Attributen folgen, als die Ideen aus dem Attribut des Denkens. [36]

Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist identisch mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge. Hieraus folgt, dafs das Denkvermögen Gottes seinem Vermögen zu wirken gleich ist, d. i. dafs alles, was formaliter (als eigentliches, wirkliches Object) aus der unendlichen Natur Gottes folgt, auch objective (als geistiges Object, als Idee) in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und demselben Zusammenhang folgt. Die denkende und die ausgedehnte Substanz ist nämlich eine und dieselbe Substanz, die jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird. So ist auch eine bestimmte Art und Weise der Ausdehnung

und die Idee dieser Art und Weise eine und dieselbe Sache, aber in zwei verschiedenen Formen ausgedrückt. Der wirklich existirende Kreis z. B. und die Idee dieses Kreises, die auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Wesen, welches aus verschiedenen Attributen begriffen wird, und wir mögen deſswegen die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens, oder unter irgend einem andern Attribute betrachten, wir finden immer nur eine und dieselbe Ordnung oder Verbindung der Ursachen, d. i. wir finden immer die nämlichen Dinge in der nämlichen Folge. Gott ist allein deſswegen, nur als denkendes Wesen, die Ursache der Idee z. B. des Kreises, und nur als ausgedehntes, die Ursache des wirklichen Kreises, weil das formale Sein oder Wesen der Idee des Kreises nur durch eine andere Idee oder Art des Denkens, als seine nächste Ursache, und diese wieder durch eine andere, und so fort bis ins Unendliche gedacht werden kann, so daſs wir, wiefern die Dinge als Arten des Denkens betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verbindung der Ursachen blos durch das Attribut des Denkens, wiefern sie aber als Arten oder Bestimmungen der Ausdehnung betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung begreifen dürfen und müssen. [37]

Das Erste, was das wirkliche Sein und Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts weiter, als die Idee eines wirklich existirenden Dinges. Das Object nämlich dieses das Wesen des menschlichen Geistes ausmachenden Begriffs ist der Körper oder eine bestimmte, wirklich existirende Art und Weise der Ausdehnung und nichts weiter. Alle Dinge in der

Natur sind daher, aber in verschiedenen Graden, beseelt. Denn von jedem Dinge giebt es nothwendig in Gott eine Idee, deren Ursache Gott ist. Der Begriff des Körpers aber, der der Geist oder die Seele selbst ist, oder sein Sein ausmacht, ist ein directer, unmittelbarer Begriff, und daraus ergiebt sich der Unterschied, der zwischen der Idee z. B. des Petrus, die das Wesen selbst seines Geistes ausmacht, und zwischen der Idee desselben Petrus, die ein anderer Mensch z. B. Paulus von ihm hat, Statt findet. Denn jene Idee drückt unmittelbar das Wesen von dem Körper des Petrus aus, und enthält nur so lange Existenz, als Petrus selbst existirt; diese aber drückt mehr die körperliche Beschaffenheit des Paulus aus, als das Wesen des Petrus, und es kann daher der Geist des Paulus, so lange jene körperliche Beschaffenheit dauert, den Petrus sich als gegegenwärtig vorstellen, wenn gleich Petrus selbst nicht mehr existirt. Die Einheit des Geistes mit dem Leibe besteht daher darin, dafs der Leib das unmittelbare Object der Seele ist. [38]

Alles, was daher in dem Körper, dem Object des Begriffes ist, welcher der Geist selbst ist, das ist auch im Geiste, und alles, was im Körper vorgeht, geht auch im Geiste vor, oder wird von ihm wahrgenommen. Da das Wesen des Geistes nur darin besteht, dafs er der Begriff eines wirklich existirenden Körpers ist, das Vermögen eines Dinges aber nichts andres, als sein Wesen ist; so erstreckt sich das Erkenntnifsvermögen des Geistes auch nur auf das, was die Idee des Körpers enthält, und aus ihr folgt.

Die Idee jeder Affection des menschlichen Leibes oder jeder Art und Weise, wie er von äufsern Körpern afficirt wird, drückt zugleich die Natur des äufsern und des menschlichen Körpers

aus. Mit dem Wesen seines Körpers nimmt der Geist daher zugleich das Wesen sehr vieler Körper wahr. Die Ideen aber, die wir von den äufsern Körpern haben, drücken mehr die Beschaffenheiten unsers Körpers, als der äufsern Körper aus. Der menschliche Geist nimmt übrigens nicht nur die Affektionen (Eindrücke, Bestimmtheiten) des Körpers wahr, sondern auch die Ideen dieser Affectionen. Der Geist erkennt aber nur sich selbst, inwiefern er die Ideen von den Affectionen seines Körpers wahrnimmt. Auch nimmt er keinen äufsern Körper als einen wirklich existirenden wahr, ausser durch die Ideen von den Affectionen seines Körpers. Da der Geist nur der directe Begriff des Körpers ist; so folgt auch nothwendig, dafs je vortrefflicher und tüchtiger das Object des Geistes, d. i. der Leib ist, um so vortrefflicher und tüchtiger auch der Geist ist. [39]

Von dem menschlichen Geiste existirt in Gott auch ein Begriff oder eine Idee, welche aus Gott auf dieselbe Weise folgt, und auf ihn sich bezieht, wie die Idee oder der Begriff des menschlichen Körpers. Diese Idee des Geistes (das Bewufstsein) ist auf die nämliche Weise mit dem Geiste vereint, wie der Geist mit dem Leibe. [40]

Geist und Körper sind also Ein und dasselbe Individuum, welches jetzt unter dem Attribut des Denkens, jetzt unter dem der Ausdehnung betrachtet wird, und eben so ist die Idee des Geistes und der Geist selbst Eine und dieselbe Sache, Ein und dasselbe Wesen, welches unter Einem und demselben Attribute, nämlich dem des Denkens gedacht wird. [41]

Gleichwohl kann aber weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den

Körper zur Ruhe oder Bewegung oder sonst etwas bestimmen. [42]

§. 124.

Vom Willen.

Da die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge immer dieselben sind, die Natur mag unter dem Attribut des Denkens oder der Ausdehnung betrachtet werden; so folgt, daſs die Ordnung der leiblichen Thätigkeiten und Leidenschaften, und die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes der Natur nach zugleich ist. Die Willensbestimmung oder der Entschluſs des Geistes, und die Bestimmung des Körpers ist der Natur nach zugleich, oder vielmehr eine und dieselbe Sache, die unter der Eigenschaft des Denkens betrachtet, Entschluſs heiſst, unter der der Ausdehnung aber betrachtet, und aus den Gesetzen der Ruhe und Bewegung abgeleitet, Bestimmung heiſst. [43]

Die Menschen glauben freilich steif und fest, daſs Ruhe und Bewegung und andere Handlungen des Körpers bloſs vom Willen des Geistes und dem Denkvermögen abhängen; aber sie wissen nicht, und Niemand hat noch gezeigt, was der Körper allein nach den Gesetzen seiner Natur, inwiefern sie nur als körperliche betrachtet wird, alles zu thun und zu wirken vermag. Sie wollen sich dabei auch auf die Erfahrung stützen, und es als eine Thatsache behaupten, daſs der Körper träg wäre, wenn nicht der menschliche Geist zum Denken aufgelegt wäre, und daſs es ganz in der Gewalt des Geistes stehe, z. B. eben sowohl zu sprechen, als zu schweigen. Aber was das Erste betrifft, lehrt uns denn nicht im Gegentheil die Erfahrung, daſs, wenn der Körper träg ist, zugleich auch der Geist nicht zum Denken aufgelegt ist? Denn

wenn der Körper im Schlafe ruht, so bleibt auch zugleich mit ihm der Geist in Unthätigkeit, und hat nicht die Fähigkeit, so, wie im Wachen, zu denken. Auch haben wohl alle schon die Erfahrung gemacht, daſs die Fähigkeit zu denken, zu verschiedenen Zeiten auch verschieden ist, und von der Disposition und Fähigkeit des Körpers die Fähigkeit des Geistes abhängt. Was aber das Zweite betrifft, so würde es wahrlich besser mit dem menschlichen Leben stehen, wenn das Schweigen eben so in der Gewalt der Menschen stünde, als das Reden. Leider! wissen wir aber nur zu gut aus der Erfahrung, daſs die Menschen nichts weniger, als ihre Begierden bezähmen können. Das Kind glaubt freilich, es begehre die Milch aus Freiheit, der zornige Knabe, er wolle die Rache, der Feige, er wolle die Flucht, der Betrunkene, er spreche aus freiem Geistesentschlusse Das, was ihn nachher im nüchternen Zustande reut, gesagt zu haben. Das Kind, der Narr, der Schwätzer und die meisten Menschen dieses Gelichters sind derselben Meinung, nämlich, daſs sie aus freiem Geistesentschlusse reden, während sie doch ihrem Drang zum Reden keinen Einhalt thun können. Eben so deutlich als die Vernunft lehrt daher die Erfahrung, daſs die Menschen nur deſswegen glauben, sie seien frei, weil sie ihrer Handlungen zwar sich bewuſst sind, aber nicht die Ursachen wissen, von denen sie bestimmt werden.

In Betreff des Vermögens, nach Belieben zu schweigen und zu reden, nur noch dieses. Wir können uns zu nichts entschlieſsen, wenn wir uns nicht daran erinnern. Wir können z. B. kein Wort sprechen, wenn wir uns desselben nicht erinnern. Aber Erinnern oder Vergessen hängt nicht vom Willen des Geistes ab. Der Entschluſs

des Geistes daher, welcher für frei gehalten wird, ist nicht unterschieden von der Vorstellung selbst oder der Erinnerung, und nichts anderes, als jene Affirmation oder Bejahung, welche die Idee als Idee enthält. Die Entschlüsse des Geistes entstehen darum mit derselben Nothwendigkeit in ihm, mit welcher die Ideen der wirklich existirenden Dinge in ihm entstehen. [44]

Daher, dafs die Menschen wohl ihrer Triebe und Handlungen sich bewufst sind, aber nicht die Ursachen kennen, von denen sie zum Verlangen oder zur Begierde nach einer Sache bestimmt werden, kommt auch ihre Vorstellung von den Zweckursachen. Die Zweckursache ist aber in der That nichts, als der Trieb oder das Verlangen des Menschen, inwiefern es als das Princip oder die erste Ursache von etwas angesehen wird. Wenn wir z. B. sagen, die Bewohnung war die Zweckursache (oder der Zweck) dieses oder jenes Hauses; so heifst diefs nichts andres, als dafs der Mensch, weil er die Vortheile des häuslichen Lebens oder des Wohnens sich vorstellte, das Verlangen hatte, ein Haus zu bauen. Die Bewohnung daher, inwiefern sie als Zweckursache angesehen wird, ist nichts, als dieses einzelne Verlangen, welches in der That die äufserliche Ursache ist, welche nur darum als die erste angesehen wird, weil die Menschen gewöhnlich nicht die Ursachen ihrer Triebe kennen. [45]

Der Geist hat keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Willen von einer Ursache bestimmt, welche auch von einer andern bestimmt ist, die wieder von einer andern und so fort bestimmt ist. Denn der Geist ist eine gewisse und bestimmte Weise des Denkens; und er kann nicht (Eth.

p. 2. P. 17. Coroll. 2.) freie Ursache sein, oder er kann nicht eine absolute Fähigkeit haben, zu wollen und nicht zu wollen. Eben so kann es aber auch im Geiste kein absolutes Vermögen der Einsicht, des Begehrens, der Liebe u. s. w. geben. Diese und ähnliche Fähigkeiten sind nichts, als allgemeine, vom Einzelnen und Besondern abgezogene Abstrakta.

Der Wille ist nichts als die Fähigkeit, zu bejahen und zu verneinen. Der Geist hat aber keinen Willen, d. i. keine Affirmation und keine Negation in sich ausser der, welche die Idee, als Idee, enthält. Denn im Geiste giebt es kein absolutes Vermögen, zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Willensacte, nämlich diese und jene Bejahung, diese und jene Verneinung. Der Geist z. B. bejaht, dafs die drei Winkel des Dreieckes zweien Rechten gleich sind. Diese Bejahung schliefst in sich den Begriff oder die Idee des Dreiecks ein, d. i. kann ohne die Idee des Dreieckes nicht gedacht werden; aber eben so wenig ohne sie sein (nach Ax. 3 des I. Theils der Ethik); denn die Bejahung setzt, wie alle andern Denkweisen, die Idee, als das der Natur nach Frühere, voraus. Die Idee des Dreiecks mufs aber selbst auch eben diese Bejahung, nämlich dafs seine drei Winkel zweien Rechten gleich sind, in sich enthalten. Es kann daher umgekehrt auch die Idee des Dreiecks nicht ohne diese Bejahung sein, noch gedacht werden, und es gehört daher diese Bejahung zum Wesen der Idee des Dreiecks, und ist nichts ausser ihr. Was aber nun von diesem einzelnen Willensact gilt, gilt von jedem, nämlich, dafs er nichts ausser der Idee ist. Wille und Verstand sind daher Eines und dasselbe. Denn Wille und Verstand sind nichts ausser den einzelnen Willensak-

ten und Ideen. Aber der einzelne Wille und die Idee sind identisch, also sind es auch der Wille und der Verstand. Um aber einzusehen, dafs die Idee selbst Bejahung und Verneinung enthält, mufs man sie von einem sinnlichen Bilde genau unterscheiden. Denn die Idee ist nicht wie ein todtes Bild an der Tafel, sie ist der Begriff des Geistes, eine Art und Weise des Denkens, der Verstand, das Erkennen oder die Thätigkeit des Erkennens selbst. [46]

§. 125.

Von der Freiheit und Tugend des Geistes oder der Erkenntnifs.

Das Wesen, (die Freiheit des Geistes), besteht allein in der Erkenntnifs. Wir sind nur insofern (frei oder) thätig, als wir erkennen; denn nur die Erkenntnifs folgt mit Nothwendigkeit aus dem Wesen unsers Geistes allein, sie kann nur aus den Gesetzen der Natur des Geistes allein abgeleitet und erkannt werden. Wir sind aber nur dann thätig, wenn wir die adäquate oder vollständige Ursache von einer Wirkung sind, d. i. wenn Etwas so aus unsrer Natur folgt, dafs es durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann. Wir leiden dagegen, wenn Etwas aus unserm Wesen folgt, wovon wir nur die theilweise Ursache sind.*) [47]

Der Geist leidet, inwiefern er unadäquate Ideen, (d. i. solche, von denen er nicht allein die vollständige Ursache ist), unvollständige, oder

*) Was Sp. über die Leidenschaft, die Begierde, den Trieb, namentlich aber über die Vernunft und Erkenntnifs sagt, gehört unstreitig zu dem Tiefsten und Erhabensten, dem Geist- und Gedankenreichsten, was nur je hierüber noch gesagt wurde. — Ueberhaupt findet man bei ihm, besonders in seiner Ethik, sowohl über Gegenstände der philosophischen als empirischen Psychologie die fruchtbarsten, trefflichsten Gedanken.

verstümmelte und verworrne Ideen (mutilatae et confusae) (d. i. sinnliche Vorstellungen, zu denen er von Aussen her bestimmt wird), in sich hat, inwiefern er aber adäquate (klare und deutliche) Ideen hat, d. i. vollständige, solche, von denen er allein die Ursache ist, ist er thätig. [48]

Die Leidenschaften beziehen sich daher insofern nur auf den Geist, als er Etwas in sich hat, was Negation einschliefst, oder als er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher für sich ohne andere nicht klar und deutlich gedacht werden kann. [49]

Die Handlungen des Geistes entstehen also allein aus adäquaten Ideen, die Leidenschaften desselben aber nur aus unadäquaten. [50]

Die Form oder das Wesen des wahren Gedankens oder der adäquaten Idee besteht allein im Denken selbst; sie hängt allein von der Macht oder dem Vermögen des Denkens selbst ab, d. h. sie ist nur aus der Natur der Intelligenz abzuleiten. Die erdichteten, die falschen (d. i. die confusen, unadäquaten) Ideen kommen von der Imagination, d. h. von gegewissen zufälligen und zerstreuten Vorstellungen oder Empfindungen, die nicht von dem Wesen des Geistes abhängen, sondern von äufsern Dingen, inwiefern sie in dem Leibe, sei es im Schlaf oder im Wachen, verschiedene Bewegungen erzeugen. Der Grund des Leidens der Seele ist daher die Imagination. Unsere unadäquaten Ideen kommen darum daher, dafs wir Theile eines denkenden Wesens sind, von dem gewisse Gedanken ganz und vollständig, gewisse nur zum Theil das Wesen unsers Geistes ausmachen. [51]

Tugend ist nichts anders als Vermögen oder Kraft, d. h. die Tugend, inwiefern sie auf den

Menschen bezogen wird, ist das wirkliche Wesen des Menschen selbst, insofern es die Kraft oder das Vermögen hat, Etwas zu thun, welches blos aus den Gesetzen seines Wesens folgt. Nichts steht aber im Vermögen des Geistes, als die Erkenntnifs, seine Thätigkeitskraft hat er allein in seiner Intelligenz; wir sind daher insofern thätig, als wir erkennen. Der Mensch, der durch unadäquate Ideen zum Handeln bestimmt wird, handelt daher auch nicht aus Tugend oder der Tugend gemäfs, sondern nur der, der durch Erkenntnifs zum Handeln bestimmt wird. [52]

Der ewige Theil des Geistes ist daher auch die Erkenntnifs oder die Vernunft, durch die wir allein thätig sind, der vergängliche Theil die sinnliche Vorstellung oder die Erinnerung, (memoria Eth. P. V. P. 34. Schol.) durch die wir leiden. Inwiefern unser Geist erkennt, ist er eine ewige Denkweise, die von einer andern ewigen Denkweise bestimmt wird, diese wieder von einer andern und so fort bis ins Unendliche, so dafs alle zusammen und zugleich die ewige Vernunft Gottes ausmachen. [53]

Nur von dem, was unsrer Intelligenz nützt oder schadet, wissen wir mit Gewifsheit, das es ein Gut oder Uebel ist. [54]

§. 126.

Die verschiedenen Gattungen der Erkenntnifs.

Es giebt aber drei Gattungen der Erkenntniss. Zur ersten Gattung gehören alle Vorstellungen und alle allgemeine Begriffe, die von den Sinnen confus und ohne Ordnung abgezogen worden sind, kurz alle Vorstellungen, die aus einer unbestimmten, d. i. durch den Verstand nicht geleiteten Erfahrung entspringen. Zur zweiten Gattung gehören alle allgemei-

nen Begriffe, die wir aus allgemeinen Begriffen und den adäquaten Ideen von den Eigenschaften der Dinge bilden. Diese Erkenntnifsweise ist die Vernunft. Ausser diesen beiden giebt es aber noch eine dritte Gattung, das intuitive Wissen. Diese Erkenntnifsweise schreitet von der adäquaten Idee des Wesens gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnifs der Dinge fort. [55]

Es gehört zum Wesen der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig anzuschauen. Es kommt nur von der sinnlichen Vorstellung her, dafs wir die Dinge auf die Zeit beziehen, und so als zufällig betrachten. Zum Wesen der Vernunft dagegen gehört es, die Dinge unter einer gewissen Art oder Form der Ewigkeit anzuschauen, da es in ihrem Wesen liegt, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig anzuschauen. Die Nothwendigkeit der Dinge ist aber die Nothwendigkeit selbst der ewigen Natur Gottes, es gehört also zum Wesen der Vernunft, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu betrachten. Ohnedem sind ja die Grundlagen der Vernunft Begriffe, die das allen Individuen Gemeinsame ausdrücken, was daher ohne Beziehung auf die Zeit betrachtet werden mufs. [56]

Jede Idee jedes wirklich existirenden, einzelnen Dings oder Körpers enthält nothwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich. Denn alle einzelne Dinge können ohne Gott nicht gedacht werden, sie enthalten also den Begriff des Attributes in sich, dessen Modi sie sind, folglich das ewige und unendliche Wesen Gottes. [57]

Die Erkenntnifs des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welches eine jede Idee einschliefst, ist adäquat und vollkommen. [58]

Alle Ideen, inwiefern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr. [59]

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott. Daher ist die Erkenntnifs der einzelnen Dinge, welche eben die intuitive, oder die Erkenntnifs der dritten Gattung ist, vortrefflicher, als die allgemeine Erkenntnifs, (cognitione universali) die Erkenntnifs der zweiten Gattung. [60]

Alles aber, was der Geist unter der Form der Ewigkeit (oder als ewig) erkennt, erkennt er nur defswegen so, weil er seinen Körper nicht in seiner gegenwärtigen wirklichen Existenz, sondern in seinem Wesen auffafst. [61]

Die Existenz der Dinge nämlich wird auf eine doppelte Art von uns gedacht. Entweder denken wir ihre Existenz in Beziehung auf Zeit und Ort, oder wir denken sie als in Gott enthalten, und als nothwendige Folgen der göttlichen Natur. Wird die Realität oder Existenz der Dinge auf diese letztere Weise gedacht; so denken wir sie als ewig, und ihre Ideen enthalten das ewige und unendliche Wesen Gottes. [62]

Insofern der Geist sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, insofern hat er nothwendig die Erkenntnifs Gottes, und weifs, dafs er in Gott ist, und durch Gott gedacht wird. Die Ewigkeit ist das Wesen Gottes selbst, wie es nothwendige Existenz enthält. Die Dinge als ewig denken, heifst daher die Dinge denken, wie sie durch oder in Gottes Wesen als wirkliche reale Wesen gedacht werden, oder wie sie durch oder in Gottes Wesen Existenz enthalten, und unser Geist hat daher insofern nothwendig eine Erkenntnifs Gottes, als

er sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit erfaſst. [63]

§. 127.

Die wahre Methode der Erkenntniſs

Die wahre Methode der Erkenntniſs beruht daher allein auf der Idee Gottes. Die wahre Methode sucht nicht nach der Erhaltung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit; denn die Methode ist nichts als die reflexive Erkenntniſs, oder die Idee der Idee, und sie setzt daher, als die Idee der Idee, schon das Dasein der Idee voraus. Die wahre Methode ist daher die Anweisung, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee geleitet werden muſs.

Da zwischen zwei Ideen dasselbe Verhältniſs Statt findet, wie zwischen den formalen (wirklichen) Wesen oder Objecten dieser Ideen; so ist nothwendig auch die reflexive Erkenntniſs der Idee des vollkommensten Wesens vortrefflicher, als die reflexive Erkenntniſs der übrigen Ideen, und die vollkommenste Methode die, welche zeigt, wie nach der Norm der Idee des vollkommensten Wesens der Geist sich zu verhalten hat. Da die Idee durchaus mit ihrem formalen Wesen (ihrem Objecte) übereinstimmt; so stellt der Geist, wenn er diese Methode befolgt, das Abbild der ganzen Natur in sich dar, indem er dann alle seine Ideen aus der Idee des Wesens, welches der Ursprung und die Quelle der ganzen Natur in sich enthält, ableitet, so daſs diese Idee die Quelle und der Ursprung aller übrigen Ideen ist. Der Geist hat so objective, als Idee, in sich, was sein Gegenstand formaliter oder wirklich in sich hat. Die Norm der Wahrheit und Erkenntniſs ist also die Idee Gottes, des We-

sens, das einzig, das unendlich, das alles Sein ist, ausser dem es kein Sein giebt. [64]

Aber woher die Gewifsheit, dafs die wahre Idee, die die Norm für alle übrigen Ideen sein soll, die wahre ist? Die Gewifsheit ist nichts als das objective Wesen (d. i. die Idee) selbst; d. i. die Art und Weise, wie das formale (das eigentliche wirkliche) Wesen Object unsers Geistes ist. Zur Gewifsheit der Wahrheit wird daher kein andres Kennzeichen erfordert, als die wahre Idee selbst. Wer die wahre Idee hat, der weifs zugleich, dafs er die wahre Idee hat, und kann an ihrer Wahrheit nicht zweifeln, oder ist ihrer als der Wahrheit gewifs; denn die Gewifsheit ist nicht blos ein nicht Zweifeln, sondern etwas Positives. Jeder, der eine wahre Idee hat, weifs ja, dafs die wahre Idee die höchste Gewifsheit enthält; denn eine wahre Idee haben, heifst eben nichts andres, als von einer Sache die vollkommenste und beste Erkenntnifs haben. Was gäbe es denn auch noch Klareres und Gewisseres, als die wahre Idee, so dafs es die Norm der Wahrheit sein könnte? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternifs offenbart; so giebt die Wahrheit sich selbst, und ihr Gegentheil zu erkennen. Ueberdem bedenke man, dafs der menschliche Geist, insofern er die Dinge wahrhaft betrachtet, ein Theil der unendlichen Vernunft Gottes ist. [65]

§. 128.

Das Ziel des Geistes.

Die Erkenntnifs der dritten Gattung oder die Erkenntnifs Gottes ist aber nicht ohne Affect; denn es giebt auch Affecte, die aus der Vernunft oder dem Denken selbst entspringen, und wir können durch die Vernunft zu

allen Handlungen bestimmt werden, zu denen wir durch Affecte, die Leidenschaften sind, bestimmt werden; aus dieser Erkenntniſs entspringt vielmehr die höchste Wonne und Freude des Geistes, sie ist die Quelle der Liebe Gottes, die aber eine geistige Liebe, die Liebe der Erkenntniſs ist. [66]

Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen intellectuellen Liebe. Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist die Liebe Gottes selbst, mit der er sich liebt, nicht wiefern er unendlich ist, sondern wiefern er durch (oder als) das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes definirt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Insofern als Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen, und die Liebe Gottes zu den Menschen, und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist folglich Eines und dasselbe. [67]

Das Ziel des Geistes ist die Erkenntniſs der Einheit, die er mit der ganzen Natur hat, sein höchstes Gut, und seine höchste Tugend die Erkenntniſs Gottes. Denn das Höchste, was der Geist erkennen kann, ist Gott, d. h. das absolut unendliche Wesen, ohne welches nichts sein noch gedacht werden kann, das höchste Gut des Geistes also die Erkenntniſs Gottes. Nur insofern ist der Geist thätig, als er denkt oder erkennt, und nur insofern kann man unbedingt von ihm sagen, daſs er aus Tugend handelt. Die absolute Tugend oder Kraft des Geistes ist daher die Erkenntniſs. Aber das Höchste, was der Geist einsehen kann, ist Gott, also die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen; die Erkenntniſs und Liebe Gottes ist daher, als unser höchstes Gut, das letzte Ziel des Geistes. [68]

Die Seligkeit ist daher nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. [69]

Das höchste Gut der Tugendhaften, oder, was eins ist, der Vernünftigen ist allen Menschen gemein, und alle können sich auf die nämliche Weise an demselben erfreuen. Und es ist nicht zufällig, sondern es hat in dem Wesen der Vernunft selbst seinen Grund, daſs das höchste Gut des Menschen ein allgemeines ist, weil es nämlich aus dem Wesen des Menschen selbst, insofern es allein in der Vernunft besteht, abgeleitet wird, und der Mensch gar nicht sein noch gedacht werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, dieses höchste Gut zu besitzen und zu genieſsen. Denn es gehört zum Wesen selbst des menschlichen Geistes, eine adäquate Erkenntniſs von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes zu haben. [70]

§. 129.

Kritische*) Schluſsbemerkungen.

Der Philosophie des Spinoza hat man die Vorwürfe gemacht, und sie bis zum Eckel oft wiederholt, daſs sie Atheismus sei, oder Pantheismus im gewöhnlichen abgeschmackten Sinne, das Unendliche mit dem Endlichen identificire, (verwechsle), das Endliche zum Unendlichen mache. Allein diese Vorwürfe sind zu grundlos, ja lächerlich, um sie einer besondern Kritik zu unterwerfen; denn Keiner hat mehr Existenz, mehr Rea-

*) Vor diesem Paragraphen enthält das Manuscript noch einen andern groſsen Paragraphen, in dem Sp's. allgemeine geschichtliche Bedeutung und die Originalität und Differenz seiner Philosophie von andern ihr ähnlichen Systemen entwickelt wird. Da aber der Verfasser bei dieser Gelegenheit zugleich ein Gebiet berühren müſste, das er selbst aus der Entfernung nicht ohne einen gewissen Eckel berühren kann, so hat er ihn, wie auch so manchen andern Paragraphen, lieber nicht dem Drucke übergeben.

lität, mehr Macht Gott eingeräumt, als er, und Keiner noch Gott so erhaben, so frei, so objectiv, so gereinigt von allen Endlichkeiten, Relativitäten und Menschlichkeiten gedacht, als er.*)

Ausser diesen und andern, nicht der Erwähnung werthen Vorwürfen, die der Philosophie des Sp. gemacht wurden, ist der noch einer der gewöhnlichsten, nämlich, dafs sie die Principien der Moralität vernichte. Es ist allerdings richtig, dafs die Unterschiede von Gut und Bös in ihr nur endliche Unterschiede sind, die Idee des Guten und der moralischen Vollkommenheit, da sie keine Bestimmung der Substanz ist, keine an und für sich seiende, d. i. keine substanzielle, also keine wahre Realität in ihr hat. Das Gute und Böse sind nicht etwas Wirkliches in den Dingen an und für sich selbst, sondern drücken nur relative Begriffe aus, die wir aus der Vergleichung der Dinge unter einander bilden.**) Seine Philosophie hebt ferner die Freiheit des Willens auf, denn der einzelne Willensact wird nur von einer bestimmten Ursache zum Handeln bestimmt, diese wieder von einer andern und so fort. Die so viel gepriesene Freiheit der Menschen besteht nur darin, dafs die Menschen wohl ihrer Hand-

*) Zum Ueberflufs hier nur noch eine Stelle als Beleg: Res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Eth. P. II. P. 10. Schol.

**) Die Folgerung: also ist kein Unterschied zwischen guten und schlechten Menschen, also ist es Eins, ob ich gut oder bös bin, und dergl., ist eben so absurd, als die Folgerung, die man aus Sp's. Princip der Einheit gezogen hat, nämlich, dafs nach ihm kein Unterschied zwischen Mensch und Bestie und Pflanze sei, weil ja alle Dinge pêle-mêle nur Ein Ding seien. Wer jedoch hierüber noch einer besondern Belehrung benöthigt ist, der lese z. B. Epist. 34, 21, und vor allem das interessante Scholion zur 57. Prop. Eth. P. III. und das Scholion 1. zur P. 37 P. IV. und das Scholion zu P. 13. P. II.

lungen bewufst, aber in Unwissenheit über die Ursachen sind, die sie zum Handeln bestimmen. Allein, was uns die Philosophie des Sp. an Willen nimmt, das giebt sie uns an Erkenntnifs reichlich wieder; indem sie uns die Freiheit des Willens nimmt, giebt sie uns ein höheres Gut, die Freiheit der Intelligenz, und indem sie lehrt, dafs nur aus adäquaten Ideen solche Handlungen folgen, die wir wahrhaft die unsrigen nennen können, dafs unser wahres und ewiges Leben, unsre Thätigkeit und Freiheit, unser Bestes und Vortrefflichstes, unser höchstes Gut allein in der Erkenntnifs besteht, dafs das nur ein Uebel und böse ist, was unsrer Erkenntnifs schadet, und Das nur ein wahrhaftes Gut, was sie fördert, hat sie den Charakter der erhabensten Geistigkeit, die nur immer gedacht werden kann. Ueberdem ist das Denken, oder die Anschauung der Substanz unmittelbar, als Denken, als Anschauung, ein religiöser und sittlicher Act, ein Act der höchsten Resignation und Freiheit, der Lustration der Gesinnung und Empfindungsweise von allem Eitlen, Negativen, Subjectiven, ein Act der reinsten Hingebung seiner selbst mit dem ganzen Anhang, mit der langen Schleppe aller seiner besondern Angelegenheiten und Particularitäten, die den Menschen vom Menschen trennen, den einen dem andern entgegensetzen, und in dieser Trennung und Entgegensetzung die Quellen alles Bösen und Unsittlichen sind, die aber eben in dem Gedanken der Substanz als nichtige, eitle verschwinden. Das Denken der Substanz ist kein leeres, sondern erfülltes, seiner selbst als der Wahrheit gewisses, seinen Gegenstand unmittelbar als wirklich wissendes Denken, ein Denken, mit dem unmittelbar sein Gegenstand und die Wirklichkeit desselben gegeben ist, das Denken des Seins, das alles Sein

ist, des einzig, des absolut Wirklichen. Die Erkenntnifs der Substanz erweist sich daher zugleich als das höchste Gut des Geistes, als das einzige Positive und Wirkliche des Geistes, sie ist Affect, Liebe, ein Denken, das also zugleich, als ein ächt philosophisches, ein Act der erhabensten Religiosität und reinsten Sittlichkeit ist.

Verderbliche Grundsätze kann die Philosophie des Sp. also nur entweder für den ganz gemeinen Haufen enthalten, der blos aus Furcht vor Strafe und Aussicht auf Lohn, aus Gewinnsucht Gutes thut, oder für Die, die solche Sätze, wie das Gute und Böse ist nichts in den Dingen an sich Wirkliches, d. i. nach Sp. nichts Absolutes, von der Idee und Anschauung der Substanz als Folgen für sich absondern, und so, indem sie ausser dem Standpunkt der spinozistischen Philosophie stehen, aus dem beschränkten Kämmerchen ihres Verstandes, in dem engen dunklen Thalgrund ihres um sein Dasein, und seine Sündencapacität und Imputationsfähigkeit bekümmerten Selbstes, weit aus der Ferne her das Ungeheuer der Substanz, wie eine allzermalmende Lavine, die Unterschiede von Gut und Bös vernichten sehen, und weiter auch gar nichts sehen, als dafs sie diese nur als endliche Unterschiede setzt, also für alle Die, für welche überhaupt keine Philosophie, geschweige die des Sp. Dasein und Realität hat. *)

*) Sp. spricht sich selbst in Betreff dieses und ähnlicher Punkte also aus: An, quaeso, ille omnem religionem exuit, qui Deum summum bonum agnoscendum statuit, eundemque libero animo, ut talem, amandum? et quod in hoc solo nostra summa felicitas, summaque libertas consistit? porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem et impotentiae supplicium sit ipsa stultitia? et denique quod unusquisque proximum suum amare etc. debet et mandatis summae potestatis obedire. Epist. 49. Von den Gegenständen, die man gewöhnlich nach dem Tode, hofft oder fürchtet,

Was die Aufhebung der Willensfreiheit betrifft, so ist auch dieses noch wesentlich zu bemerken, dafs die Anschauung der Dinge, wie sie einzeln von einander zum Dasein und Handeln bestimmt werden, nicht die wahre Betrachtungsweise der Dinge ist, sondern nur die endliche, die zeitliche; die Dinge wahrhaft, d. i. als Substanz betrachtet, werden sie nicht, die einen von den andern, zum Dasein und Handeln bestimmt. Der Determinismus oder Fatalismus, den selbst Jacobi noch dem Sp. *) vorwirft, hat daher keine objective, keine wahre oder substanzielle Existenz in seiner Philosophie, er hat nur so viel oder vielmehr so wenig Existenz, als die Zeit, als die einzelnen Dinge, als einzelne. Aber da diese ihre Existenz nicht die wahre, nicht die Existenz der Substanz ist, so ist eben damit auch die Existenz des Determinismus, als welcher sich nur auf die Dinge in ihrer Einzelheit bezieht, aufgehoben. Sp. ist ein scheinbarer Determinist, Hobbes dagegen z. B. ein wahrer; denn von ihm wird das Verhältnifs des Determinismus nicht aufgehoben, sondern als das wirkliche, objective permanent gesetzt.

Der hauptsächlichste Vorwurf, der dem Sp. zu machen ist, besteht nicht etwa darin, dafs er Gott als das Eine und Alle Sein fafste, oder die Substanz zum einzigen Inhalt der Philosophie machte, sondern darin, dafs er die Substanz wei-

ist freilich bei Sp. nicht die Rede. Hier giebt er vielmehr die Lehre: Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. Eth. P IV. Prop. 67. Die Folgen und Beziehungen seiner Lehre von dem Willen auf das Leben erörtert selbst Sp. am Ende des zweiten Theils seiner Ethik.

*) Der allerelendeste Vorwurf, der dem Sp. gemacht wurde, ist, dafs er sogar Gott dem Schicksal unterwerfe. Sp's. eigene Worte hierüber siehe z. B. Epist. 23.

ter nicht, als nur als das schlechthin Wirkliche, als das uneingeschränkte Sein faſste, sie nicht wahrhaft bestimmte.

Denn obgleich Denken und Ausdehnung als die Attributte der Substanz bestimmt sind, so sind sie doch, da sie keinen positiven besondern Inhalt haben, keinen positiven Unterschied ausdrücken, d. i. keinen Unterschied der Sache nach, in der That nur endliche, formelle Unterschiede, ganz gleichgültige, indifferente Bestimmungen, die daher nothwendig durch sich selbst die Forderung, das Postulat noch anderer unendlicher Bestimmungen enthalten, die aber eben nur ein Postulat bleiben. Denn es ist nicht nur nicht kein Grund da, beim Denken und der Ausdehnung, als den einzigen Bestimmungen der Substanz, stehen zu bleiben, sondern vielmehr die Nothwendigkeit vorhanden, über sie hinauszugehen, und noch andere zu postuliren. Wäre ihre Differenz, als Differenz, zugleich als ein Reales gesetzt, d. i. als eine wirkliche Differenzirung und Bestimmung der Substanz, — wodurch die Einheit der Substanz nicht zerstört, sie nicht zwei oder mehrere würde, da eben die Substanz dadurch Substanz ist, daſs sie die absolute Kraft und Macht ist, durch den Unterschied nicht getrennt, auseinander gerissen zu werden, — so gäbe es nicht noch mehrere Attribute; sie wären genug; es wäre dann durch die Realität der Bestimmtheit erreicht, was jetzt durch die unendliche Vielheit erreicht werden soll, aber nicht erreicht wird. Die unendlichen Attribute sind nur eine Folge oder Erscheinung von der innern Werth-Bedeutungs- und Interesselosigkeit jener beiden Attribute. Würde bei ihnen stehen geblieben, so könnte der Grund, daſs bei ihnen stehen geblieben wird, nur in ihrer Differenz und Bestimmtheit liegen, so hätte diese für sich Werth,

Bedeutung, Realität; aber die Bestimmtheit ist nur als Negatio gesetzt, die Substanz ist die absolute Indifferenz der Bestimmtheit, ihre Attribute, ihre Bestimmungen sind daher ihr und an sich indifferente, d. i. unendlich viele. Die Bestimmtheit ist Nichtsein, heifst eben nichts andres, als sie ist ein dem Wesen nach Bedeutungsloses, ganz Indifferentes, d. i. eben ohne Realität.

Die Substanz ist daher dadurch in der That nicht näher bestimmt, dafs sie als denkende und ausgedehnte Substanz, oder als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung bestimmt ist. Obgleich Sp. ein wesentliches Bedürfnifs des Denkens dadurch befriedigte, dafs er in der Substanz den Gegensatz von Leib und Seele, Geist und Materie aufhob, und zwar so, dafs er diese Einheit als die Substanz, als Gott selbst erkannte, nicht wie Malebranche und Cartesius auf eine unphilosophische Weise beide durch Gott, durch seinen Willen nur verbinden liefs; so ist doch diese Einheit dadurch mangelhaft, dafs sie keine bestimmte Einheit ist, dafs nur gesagt und erkannt ist, dafs beide in der Substanz eins sind, die Einheit also nur in der Substanz, nicht in und an ihnen selbst, wie sie bestimmte, unterschiedene sind, nicht in ihrer Bestimmtheit erkannt ist. Der Unterschied bleibt defswegen ein Unbegreifliches, ein Unnothwendiges, wie bei Cartesius und Malebranche umgekehrt die Einheit von Geist und Materie nur ein Willkührliches, d. i. ein Unbegreifliches ist; der Unterschied ist bei Sp. nur als ein vorhandner aus der cartesischen Philosophie aufgenommen, nicht aus der Substanz selbst herausentwickelt, oder nicht in und aus ihr als ein nothwendiger aufgezeigt. Vielmehr liegt in der Substanz gar kein Prinzip dieses Unterschieds.

Freilich war es auch nicht die Aufgabe des Sp., diesen Unterschied aus der Substanz selbst zu entwickeln, seine Nothwendigkeit aufzuzeigen, sondern nur den Unterschied als keinen Unterschied der Substanz nach zu erkennen. Allein diese geschichtliche Entschuldigung hebt nicht den Mangel in seiner Philosophie auf, daſs in der Substanz das Princip des Unterschieds, der Bestimmtheit fehlt. Und dieser Mangel kommt selbst wieder daher, daſs er die Substanz nicht als Geist bestimmte, den Geist nicht als die Substanz erkannte.

Geist- und bewuſstlos ist freilich nicht die Substanz des Sp. Wohl kommen ihr nicht Verstand und Wille zu, und können ihr begreiflicher Weise auch nicht zukommen — denn ausser der Substanz ist nichts, was aber nichts ausser sich hat, und nichts ausser sich hinaussetzt, hat nothwendig weder Wille noch Verstand (wie wir ihn haben und verstehen) — aber das uneingeschränkte, absolute Denken kommt ihr zu, das Denken, das nicht etwas Endliches, Bestimmtes ausdrückt, und damit kein bestimmtes, besonderes, sich von Etwas ausser ihm unterscheidendes Bewuſstsein in Gott setzt, sondern das, frei von allen Einschränkungen und Bestimmungen, nichts als Sein ausdrückt. Allein das Denken ist nicht mit mehr Recht, als die Ausdehnung, Attribut der Substanz, es hat keinen Vorzug vor ihr, keine positive eigenthümliche Bestimmung, es ist selbst nichts andres, als die geistige Materie, d. i. es ist nichts in ihm, was nicht in der Ausdehnung ist und umgekehrt. Die Substanz wird daher dadurch nicht zum Geiste bestimmt.

Hätte Sp. den Geist als die Substanz, oder die Substanz als den Geist bestimmt und erkannt, so würde er in ihr nicht nur das Princip der Ein-

heit, sondern auch das Princip des Unterschieds gefunden haben.

Ungeachtet dieses Mangels konnte aber Sp. mit vollem Rechte von sich sagen: Ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis, tres Angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes. Est enim verum index sui et falsi. (Epist. 74.) Denn der Gegenstand und Inhalt der wahren Philosophie ist Gott als die eine und allgemeine Substanz, als das omne Esse extra quod nullum datur Esse, es kommt nur darauf an, wie und als was dieses omne Esse bestimmt wird.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Feuerbach, Ludwig,

Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza

Ansbach 1833

Coburg, Landesbibliothek -- B III 6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916664-6